Glück und Sittlichkeit

Hermann Schwarz

GLÜCK UND SITTLICHKEIT

UNTERSUCHUNGEN

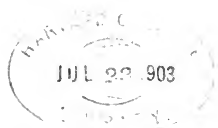
ÜBER

GEFALLEN UND LUST, NATURHAFTES UND SITTLICHES VORZIEHEN

VON

HERMANN SCHWARZ

HALLE A. S.
MAX NIEMEYER
1902


JUL 22 1903

DEM ANDENKEN SEINES VEREHRTEN LEHRERS

RUDOLF HAYM.

Vorrede.

Der erste Abschnitt vorliegenden Werkes ist, mit Ausnahme des Anhangs, bereits an anderer Stelle veröffentlicht worden. Unter der Überschrift „Gefallen und Lust, ein Beitrag zur Einteilung der seelischen Vorgänge, von Hermann Schwarz“, findet er sich unverändert in den philosophischen Abhandlungen, dem Andenken Rudolf Hayms gewidmet von Freunden und Schülern. Halle a. S. Max Niemeyer 1902.

Genannter erster Abschnitt enthält unter dem Titel „Gefallen und Lust“ die Theorie des Glücks, der zweite unter dem Titel „Naturhaftes und sittliches Vorziehen“ die Theorie der Sittlichkeit; nicht ohne dass im zweiten Abschnitt die Untersuchungen des ersten vervollständigt und vor allem über das Verhältnis von Sittlichkeit und Glück Analysen gegeben werden. Verfasser gründet seine Theorie des Glücks auf das von ihm sogenannte „reflexionsartige Gefallen“. Er hielt für wichtig, nicht nur dieses selbst zu schildern, sondern auch nachdrücklich darzuthun, wie verschieden alles Gefallen überhaupt von Lust ist. Schon in meiner „Psychologie des Willens“ (Leipzig bei Engelmann, 1900) hatte ich diese Meinung vorgelegt. Im darstellenden Teil des ersten Abschnitts vorliegenden Buchs sind die dort gegebenen Gründe kurz zusammengefasst und durch neue ergänzt. Der besprechende Teil desselben Abschnitts soll erkennen lassen, wie sich aus den verdienstvollen Untersuchungen vieler hervorragender Psychologen der Gegenwart, und zwar solcher mannigfachster Richtung, jener Unterschied erst recht aufdrängt. Es war

unmöglich, allen Untersuchungen dieser Art Raum zu geben. Ich habe wählen müssen und dabei eine Reihenfolge derart angestrebt, dass sich der wichtige Unterschied, um den es sich handelt, der von Gefallen und Lust, auch im Fortschritt der Besprechung immer mehr und gleichsam noch einmal begründet zeigt. Wer der letzteren folgt, wird leicht ähnliche Beobachtungen machen an der Hand zahlreicher anderer psychologischen Werke, die nicht minder trefflich als die von mir herausgegriffenen sind.

Wie der erste Abschnitt meine „Psychologie des Willens" ergänzt, ohne sie vorauszusetzen, thut es der zweite Abschnitt mit meiner Ethik „Das sittliche Leben" (Berlin bei Reuther-Reichardt, 1900). Der organische Zusammenhang mit dem ersten Abschnitt erhellt aus der Darstellung (vgl. insbesondere S. 129—130). Das leitende und alles verbindende Thema „Glück und Sittlichkeit" hat ausserdem den Verfasser darauf geführt, dass den beiden in seiner Ethik nachgewiesenen sittlichen Axiomen ein drittes anzufügen sei. Es schliesst an die Partieen an, die in meiner Ethik unter dem Leitwort „sittliche Gesinnung" behandelt sind. Der eigentümliche (mehr formale) Charakter des dritten Axioms bedingt, dass an dem, was ich in meiner Ethik über „Gesinnung" gesagt habe, sachlich nichts geändert, sondern nur gleichsam der letzte Kern des Gesinnungsproblems enthüllt wird. Auf einige Einwände, die hier und da in Recensionen meiner früheren Werke erhoben worden sind, bin ich gern eingegangen (vgl. S. 1, 151, 156, 164 ff., 170, 183, 194 ff.), ich meine nicht zum Nachteil der Sache, deren Wahrheit durch die Berücksichtigung jener Einwände um so klarer hervorspringen dürfte.

Halle a. S., den 16. Februar 1902.

Hermann Schwarz.

Inhaltsverzeichnis.

ERSTER ABSCHNITT:

GEFALLEN UND LUST

EIN BEITRAG
ZUR EINTEILUNG DER SEELISCHEN VORGÄNGE.

SONDERABZUG AUS: PHILOSOPHISCHE ABHANDLUNGEN
GEDENKSCHRIFT FÜR RUDOLF HAYM

Gefallen und Lust.

Ein Beitrag zur Einteilung der seelischen Vorgänge.[1])

Von **Hermann Schwarz.**

Erster darstellender Teil.

Mit dem *θαυμάζειν* fängt Philosophie an. Damit beginnt sie, dass man sich über das wundert, was Laien selbstverständlich erscheint. Manche Alltäglichkeiten aus dem Gebiete der Psychologie kommen uns noch zu selbstverständlich vor.

Jeder hält es für selbstverständlich, dass die Menschen nach Glückseligkeit streben. „Glückseligkeit“ ist ein Inbegriff besessener Güter, die jedes für sich als erstrebenswert gelten. Wer sich eigener Familie, guter Freunde, getreuer Nachbarn, Ehre, Ansehens, Gesundheit, Leibesschönheit, gesicherten Besitzes, guter Speisen, guten Trunks u. s. w. erfreut, der hat, sagt man, die irdische „Glückseligkeit“. Sicherlich sind alle einzelnen Gegenstände, die hier aufgezählt sind, Willensziele; sie alle sind Wertobjekte, die uns jedes einzeln wohl gefallen. Aber dass noch überdies nach ihrer Summe, nach ihrem vereinigten Besitz, gestrebt wird,

---

[1]) Die nachfolgende Abhandlung dürfte die Begriffe Gefallen, Missfallen, Sättigung, Entsättigung wohl nicht als so müssige erweisen, wie sie Adickes (Kiel) hinstellt (Deutsche Litteraturzeitung, 1901, Julinummer). Vorbereitet, ja ausgesprochen auch von anderen alten und neuen Autoren (Sättigung = *πλήρωσις* schon bei Platon, Entsättigung = *κένωσις*), antworten sie auf ein ebenso wichtiges wie aktuelles Problem der Psychologie.

ist zwar eine Thatsache, die uns so geläufig ist, wie der Satz, dass $2 > 1$ ist. Dennoch ist eben dies eine jener unverstandenen Selbstverständlichkeiten, die einfach hingenommen werden, weil man sie täglich erlebt. Die Thatsache ist unverstanden; denn es ist etwas darin, was sich zunächst nicht von selbst versteht. Man sieht nämlich nicht, auf der Unterlage, welches Begehrens die Menschen nach „Glückseligkeit“ streben. Dass man gut zu speisen und zu trinken wünscht, kommt auf Rechnung des sinnlichen Begehrens. An Ehre oder Ansehen liegt uns auf Grund des Begehrens, das man neuerdings „Wille zur Macht“ nennt. Eine liebe Familie, gute Freunde, getreue Nachbarn sind uns vermöge unserer „sympathischen“ Triebe wert. Durch welche innere Thätigkeit machen wir uns aber auch daraus etwas, dies alles zusammen in seiner Vereinigung zu geniessen? Das sinnliche Begehren kann nicht die Grundlage sein; denn so weit wir diesem folgen, liegt uns nichts an Ehre oder Ansehen. Ebensowenig kann unser Wille nach Macht die Ursache sein; er lässt uns gegen sinnlichen Genuss gleichgiltig. Kurz, nach „Glückseligkeit“ zu streben, treibt uns kein einzelner der genannten Triebe, und doch bewegt uns alle das „Glückseligkeits“ streben.

Man könnte meinen, Glückseligkeit sei nur der einheitliche Name für die Vielzahl von Objekten, zu denen all die genannten Triebe zusammen treiben. (Nominalistische Auffassung der Glückseligkeit.) Im Namen, nicht in der Sache liege die Einheit. Hiernach wäre Glückseligkeit als solche nichts. Sie wäre insbesondere nicht der höchste Wert, nach dem wir streben. Wunderbar nur, dass wir den Begriff eines höchsten Wertes haben (hiermit soll kein sittlicher Begriff ausgedrückt sein) und solchen gerade mit dem Worte „Glückseligkeit“ meinen. Ziehen wir doch jene Wertsumme „Glückseligkeit“ allen Einzelgütern, aus denen sie gebildet ist, vor. Sonst ist es doch so schwer, Werte zu vergleichen. Ehre und Lust z. B. haben für sich genommen etwas unvergleichbares. Ebenso wenig wüssten wir, abgesehen von sittlichen Erwägungen, ob beide den sympathischen Freuden oder diese ihnen vor-

zuziehen seien. Trotzdem schwanken wir keinen Augenblick, die Summe von Ehre, Lust, sympathischen und anderen Freuden unter dem Titel „Glückseligkeit“ über jeden dieser Einzelwerte zu setzen. Wird denn der Wert der Ehre erhöht, wenn er sich z. B. mit Lust verbindet?

Es ist kein Ausweg, zu sagen, in obigem Vorziehen läge eine *logische* Operation vor. Dass wir zwei Güter höher als eins schätzten, sei das unbestreitbare Urteil, dass $2 > 1$ sei. Wir haben es hier durchaus nicht mit blossen logischen Wahrheiten zu thun. Es handelt sich um ihren Eindruck auf das emotionelle Leben. Nicht jede Wahrheit wirkt auf das Gemüt, ausser insofern sie eben Wahrheit ist. Am Satz des Pythagores z. B. gefällt uns zwar seine *Evidenz*, d. i. sein Wahrheitscharakter. Das Gemüt fühlt aber deswegen keine Verpflichtung, sich dem *Inhalt* des Satzes gemäss zu verhalten. Ebenso ist auch das *Einsehen* der Wahrheit $2 > 1$ nicht gleich dem Umstande, dass wir eine Summe verschiedenartiger Güter höher als die Einzelwerte *schätzen*. Gilt doch der Satz nicht einmal für gleichartige Güter ausnahmslos. Ein Flasche geringen Weines nach einer blumereichen Weinsorte getrunken ist auch eine Wertsumme. Dennoch rechnet kein Feinschmecker in diesem Falle $2 > 1$, sondern $2 < 1$. Steht es so bei gleichartigen Gütern, warum sollte die Wahrheit $2 > 1$ mehr auf das Gemüt wirken, sobald ungleichartige Werte in Betracht kommen? Nicht die Denkfunktion kann es machen. Im Gemüt selbst muss eine Funktion liegen, vermöge deren es den *vereinigten* Wert einer Vielzahl von Gütern erlebt.

Man wird jetzt erkennen, dass uns hier ein willenspsychologisches Problem entgegentritt. Es ähnelt dem erkenntnistheoretischen, das im Altertum zur Annahme einer *αἴσθησις κοινή* bezw. der *ἐπιστήμη* geführt hatte. Durch welchen Sinn, fragten die Alten, wissen wir, dass wir *zweierlei* wahrnehmen, wenn wir hören und sehen? Nicht durch den Gesichtssinn; der weiss nichts von Tönen. Nicht durch den Gehörssinn; der weiss nichts von Farben. Deswegen müsse es, schloss man, eine *αἴσθησις κοινή*

geben; bezw. wir wüssten durch ἐπιστήμη, dass uns Ton und Farbe gegeben seien. Ähnlich muss in unserem Falle ein Begehren eigener Art die Lösung geben. Ihm muss zugeschrieben werden, dass sich jedem Menschen die Werte, für die er empfänglich ist, zu einer selben begehrten Gesamtheit addieren. Vielleicht glaubt mancher, nicht lange nach dem Namen dieses Begehrens zu suchen zu brauchen. Es sei das Begehren nach Lust (hedonistische Auffassung der Glückseligkeit). Lust gewähre es, unsere sympathischen Triebe zu bethätigen. Mit Lust erfülle es uns, geschehe unserem Machtwillen Genüge; Lust suchten wir ohnedies mit den sinnlichen Begehren. Indessen: Befriedigungs- und andere Lust zu begehren, wäre unter allen Umständen ein blosses — Luststreben. Es ginge auf (egoistische) Lust in jeder Form und richtete sich auf eine erlebte oder vorstellbare **Lust**summe. Wir suchen aber nach einem Streben, vermöge dessen wir für **Wert**summen überhaupt empfänglich sind; für das sich nicht die genossene Lust beim Besitz eines Wertes mit anderer Lust addiert, sondern für das sich der Wert dieses Wertes mit anderen Werten zu einer selber wertvollen Gesamtheit vereinigt.

Fassen wir zusammen. Wir begannen damit, den Glückseligkeitstrieb zu analysieren. Er beruht, erkannten wir, auf einer Empfänglichkeit des Gemütes für den Wertcharakter von Werten überhaupt. Diese Empfänglichkeit ist eine sui generis (nativistische Auffassung des Glückseligkeitstriebes). Sie steht gleichberechtigt unserer Empfänglichkeit für Lust, Ehre u. s. w. gegenüber. Noch haben wir bisher nicht den Namen des Bewusstseinsvorganges genannt, in dem die Empfänglichkeit für Werte als solche aktualisiert wird. Sicherlich ist es ein Bewusstseinsvorgang derselben Art, wie der, in dem sich die Empfänglichkeit des Gemütes für die Einzelgüter, Lust, Ehre, Wahrheit u. s. w., ausdrückt. Diese Güter (Lust, Ehre, Wahrheit u. s. w.) verspüren wir allesamt als spezifische Werte. Der Vorgang, in dem letzteres geschieht, ist nicht selbst Lust, ist nicht selbst Wissen um Ehre oder um Wahrheit. Er ist ein Vorgang des Schätzens oder Werthaltens. Vorgänge

des Wertbewusstseins sind es, in denen wir uns bald dieser, bald jener einzelnen Werte bewusst werden. Das Wertbewusstsein, vermöge dessen uns an Lust, Ehre, Wahrheit einzeln liegt, können wir als direktes Werthalten bezeichnen. Aber es giebt auch ein reflexives Wertbewusstsein, und eben dies ist die erste Wurzel des Glückseligkeitstriebes. Es lässt uns an allen jenen Einzelwerten noch etwas Gemeinschaftliches schätzen. An Lust wie an Ehre wie an Wahrheit bewertet es nämlich noch einmal den Wertcharakter als solchen. Wenden wir uns jetzt dem Werthalten überhaupt zu.

Das Werthalten hatte sich uns eben als eine eigentümliche Funktion des Gemütes ergeben. Sie ist erstens allgemeiner als Lust und hat zweitens nicht nur Lust, sondern anderes auch, z. B. Ehre, Wissen, Werte in ihrer Eigenschaft als Werte überhaupt, zum Objekt. Drittens erhellt aus unserer Darstellung, dass das Werthalten in näherer Beziehung zu den Trieben steht, sei es, dass jeder Trieb selbst solches Werthalten ist, sei es, dass er es als Element in sich schliesst. Wie sehr sich das Werthalten von aller Lust unterscheidet, zeigt sich noch an einer vierten wichtigen Eigenschaft. Es geht auf Lustsummen und wieder nicht nur auf Lustsummen. Ist es doch nur eine Thatsache neben anderen, dass wir für Lustsummen empfänglich sind. Ähnliche Thatsachen liegen vor, wenn der Ehrgeizige möglichst viel Ehre, der Liebesbedürftige möglichst viel Liebe, der Wahrheitsdurstige möglichst viel Wissen erlangen will. Kurz, wir sind überhaupt für Summen gleichartiger Werte empfänglich, was das auch für Werte sein mögen. Dächte man sich das Werthalten irgendwie selbst als Lust, statt dass es sich auf Lust richtet, so stände man hier vor einer Unbegreiflichkeit. Eine Lust, vermöge deren wir Lustsummen werten? Das denke sich aus, wer kann! In der Fähigkeit solcher Summenwertung verrät sich in der That eine äusserst merkwürdige Eigenschaft des Werthaltens. Sie allein genügt, es grundwesentlich gegen alle Lust abzugrenzen. Ehe wir jene Eigenschaft schildern, sei eine

Frucht im Vorbeigehen gepflückt. Vorhin suchten wir nach dem Trieb, Werthalten oder wie man es nennen mag, der uns befähigt, an den verschiedenartigen Gütern gerade den Umstand, dass sie „Werte“ sind, zu werten, und der uns möglichst viel solchen „Wertes“ begehren lässt. Jetzt sehen wir, dass jeder einzelne Trieb schon jeder von seiner Klasse möglichst viel gleichartige Objekte anstrebt. Ist letzteres die Eigenschaft aller Triebe (des Luststrebens, des Ehrestrebens u. s. w.), so muss sie auch für den Trieb gelten, der sich auf Werte aller Art, insofern sie „Werte“ sind, als auf seine Objektklasse richtet. Hiermit begreift sich, dass man auf Grund dieses Triebes auch nach einem Maximum, nach der maximalen Wertsumme überhaupt, strebt. Die maximale Summe von Werten überhaupt nennen wir „Glückseligkeit“. Das Glückseligkeitsstreben ist hiermit in seiner zweiten Wurzel blossgelegt. Diese ist die Eigenschaft der Summenwertung, sofern sie dem reflexiven Werthalten zukommt.

Schon Platon hat sich mit der Thatsache beschäftigt, dass sich unsere Triebe nicht auf einzelne Objekte in der Wertklasse, die jedem der ersteren eigentümlich ist, beschränken. Ihm war wohlbekannt, dass sie uns bewegen, solcher Objekte möglichst viel und die möglichst besten zu suchen. Er unterschied jeden Trieb als *φιλία* von der momentanen Begierde. Die *φιλία* kennzeichne sich durch die Allgemeinheit ihrer Richtung. Sie sei allgemeines Begehren, d. h. sie beschränke sich nicht auf dies oder jenes einzelne Objekt, sondern gehe gleich dem Begriff auf eine ganze Gattung von Objekten. Platon erläutert dies Merkmal, indem er auf den Ehrtrieb und auf den Erkenntnistrieb hinweist. Der Ehrliebende verlange auf jegliche Weise nach Ehre; der Erkenntnisliebende begehre nicht dieses oder jenes Stück, sondern die ganze Erkenntnis. Der Gegenstand der *φιλία* sei also Ehre, bezw. Wissen als Gattung, wohingegen sich die momentane Begierde auf einzelne Ehren und Erkenntnisse richte. Hiermit hängt zusammen, dass nach demselben griechischen Autor die *φιλία* andauert, während die jeweilige Begierde schwinde.

Erstere sei unerschöpflich (ἀπλήστως ἔχει), sie finde keine abschliessende Sättigung oder Erfüllung (πλήρωσις); anders als die Begierde, die einfach einen früheren Gegenstand der Erfüllung wiederholt haben wolle.[1])

Platon führt hier, im zweiten Teile seiner Bemerkungen, den wichtigen Begriff der *Sättigung, der Füllung,* ein (man denke an Sprachwendungen, wie: sich an einer schönen Landschaft, an der Herrlichkeit des sittlichen Gesetzes nicht „satt" sehen können „übersättigt" vom geselligen Treiben sein; „übervolles" Glück, volle, ganze Liebe u. s. w.). Jener Begriff giebt das Mittel, den falschen ersten Teil der Platonischen Darstellung zu berichtigen. Dass sich nämlich die φιλία an immer neuen und immer mehr Objekten erregen kann, ohne „satt" zu werden, ist etwas ganz anderes, als dass sie, wie Platon meint, auf das allgemeine Objekt der ganzen betreffenden Wertklasse geht. Das ἀπλήστως ἔχειν der φιλία und das sich Richten auf ein allgemeines Objekt ist zweierlei. Letzteres ist Mythus,[2]) ersteres eine psychologische Thatsache. Diese aber muss man mit der πλήρωσις der Begierden verbinden, nicht von ihr trennen. Beides ergänzt sich. Unseren Trieben, bezw. einem gewissen Element in ihnen, kann nämlich in doppelter Weise ein Inhalt fehlen, der ihnen dargeboten, sie füllt oder sättigt. Einmal können wir den Mangel von etwas spüren, was den Trieb schon einmal befriedigt hatte. Jedermann verlangt ein befriedigendes Verhalten zu wiederholen, sobald die Befriedigung aufhört, bezw. sobald das Objekt, das sie gewährt hatte, zu fehlen beginnt. Erreichen wir es von neuem, sättigt sich der Trieb im wiederholten Besitz. Das ist die von Platon beschriebene πλήρωσις der einzelnen Begierde. Letztere soll, wie er es darstellt, bei der Vorstellung des früher genossenen Gutes wieder erwachen und will dieses von neuem verwirklicht haben: Sättigung durch wiederholte *Wirklichkeit* eines früher gehabten

---

[1]) Vgl. Wildauer, „Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon und Aristoteles". S. 56 ff.

[2]) Vgl. die Widerlegung dieser Auffassung in meiner „Psychologie des Willens". S. 57 ff.

Wertes. Das unsatt gewordene Verlangen bezw. das Verlangen, das unsatt neu entsteht, ist es, das solche Sättigung erfährt. Platon irrt, wenn er es als „Begierde" vom Trieb unterscheiden will. Es ist der Trieb selber, betrachtet nach der einen Richtung seines Unsattseins und Wiedersattwerdenkönnens. Das andere Unsattsein und Sattwerden, genauer gesprochen Satterwerden, der Triebe zeigt, dass wir nicht bloss für die Wirklichkeit, sondern auch für die Qualität und Quantität der Werte empfänglich sind. Hier erkennen wir die Züge der platonischen *φιλία*. Auch dann in der That, wenn uns ein Objekt befriedigt, kann uns noch etwas zum vollen bezw. vollerem Genügen fehlen. Wir spüren nur nicht schon vorher, wie vorhin, den Mangel, sondern erkennen ihn erst auf Grund einer neuen Erfahrung. Diese zeigt uns den Trieb, der eigentlich schon durch die Wirklichkeit eines Gegenstandes seiner Objektsklasse ganz gesättigt sein sollte, noch weiter sättigungsfähig. Der Trieb kann sich noch immer, ja sogar ohne Ende, nach einer anderen Richtung befriedigen. Wir bleiben nämlich empfänglich für die *bessere Qualität* und die *grössere Quantität* solcher Gegenstände. Wer bisher geringen Wein gewohnt war, dem fehlt nichts, solange er keine edlere Weinsorte kennen lernt. Lernt er sie kennen, wird er sich sofort bewusst, die früheren *πλήρωσεις* seines Weindurstes seien minderwertig gewesen. Er bemerkt deren Mangel in der Fülle. Die Begehrlichkeit nach dem besseren Getränk ist geweckt. Er wird nun „wählerisch". Ja, er kann sich in der Vorstellung berauschen, künftig einen ganzen Keller edlen Weines zu haben und davon möglichst oft und möglichst viel zu kosten. Für manchen ist die Wissenschaft solch edler Wein und die Philosophie der edelste. Ihrer wird er nie satt; die sinnliche Wissbegierde kennt eine Grenze, den Überdruss. In jener Wählerischkeit für die besseren Werte einer Objektklasse, obgleich man geringere in Fülle haben könnte, und in dem Wunsche, möglichst viel der ersteren zu haben, zeigt sich gegen vorhin etwas neues. Eine andere Sättigungsfähigkeit der Triebe, bezw. des Werthaltens in ihnen, als die vorige, thut sich

hier kund. Die vorige, die Platon der „Begierde“ zuschrieb, geht schlechthin auf die Wirklichkeit irgend eines Objektes der begehrten Klasse. Jetzt erkennen wir, dass solche Wirklichkeit schlechtweg nicht ausschliesslich befriedigt. Wir empfinden sofort den Vorzug eines dargebotenen oder vorgestellten Besseren. Dieses ist, auch wenn es unwirklich ist, der Feind des Guten. Die Taube auf dem Dache lockt noch immer mindestens eben so sehr, wie der Sperling in der Hand. Wir sind hier im Gebiete der anderen Sättigungsrichtung der Triebe, derjenigen Sättigungsrichtung, die Platon an der *φιλία* beschrieben hat. Die *φιλία* macht unserer Phantasie Flügel und lässt uns statt der mageren Wirklichkeit ein besseres und bestes träumen. Dort das Reich des Gehabten und Besessenen, hier das Reich des Ideals. In dem einen sättigen sich unsere Triebe an der Wirklichkeit ihrer Objekte, in dem andern an ihrem vorgestellten inneren Reichtum und ihrer Fülle.

Wir haben, in Anlehnung an Platon, der emotionellen Eigenschaft, die uns vorhin auffiel, einen Namen gegeben. Es war die Eigenschaft der Triebe, bezw. des ihnen innewohnenden Werthaltens, an einer Wertsumme volleres Genüge als an Einzelwerten zu finden. Der Wert von Wertsummen erscheint nicht logisch, sondern vermöge dieser emotionellen Eigenschaft grösser als der Wert von Einzelwerten. Grössere „Sättigung“ des Triebes bezw. Werthaltens nannten wir jenes vollere Genügen an Wertsummen. Im besondern unterschieden wir diese Sättigung, die durch mehr oder besseres einer begehrten Wertsorte geschieht, von einer andern Art Sättigung. Letztere tritt mit der Wirklichkeit irgend eines der Objekte, die hierher gehören, ein. Solche ***Sättigung***, sei es nun die der ersten, sei es die der zweiten Art, ist ***nichts, was irgend welcher Lust zukäme.*** Sie ist eine Besonderheit des ***Werthaltens.*** Jedwede Lust, bezw. jedweder Schmerz kann grösser oder kleiner sein, weiter nichts; d. h. Lust und Schmerz haben blos Heftigkeitsgrade, Stärkeunterschiede. Wer z. B. aus Dunkel allmählich ins Helle tritt, merkt, wie das Wohlbehagen des

Sehens intensiver wird. Analog wer im langewordenen Bade den Warmwasserhahn spielen lässt. Ebenso giebt es einen Grad des Kitzels, bis zu dem dieser stetig angenehmer wird. Wer Süssigkeiten oder Alkoholika liebt, weiss, dass sie bis zu einer gewissen Grenze verdünnt fortwährend schwächeren Wohlgeschmack liefern. Auf dem Gebiet der Unlust unterscheiden wir ebenso leisen und heftigen Zahnschmerz; ein starker Stoss thut „weher" als ein schwacher; wir erleben schwächere und stärkere Langeweile, fühlten gestern einen kleinen, heute einen gewaltigen Schrecken. Das alles sind Stärkegrade von Lust und Unlust. Diesen wie allen Gefühlen fehlen die Unterschiede der Sättigung. Ganz anders beim Werthalten, durch das sich unsere Triebe auf ihre Objekte richten. Da genügen die einen Objekte weniger, die andern mehr, die einen lassen das Werthalten leerer, in den andern findet es seine Fülle. Man denke nochmals an das Beispiel vom Weintrinker. Wer nichts besseres kennt, kann hochbeglückt über eine geringe Weinsorte sein. Er rühmt sie als einen „guten Tropfen"; seine Miene beim Trinken zeigt, wie lebhaft dies Wertbewusstsein ist. Fehlt ihm der gewohnte Genuss, kann er sich darnach so sehr wie möglich sehnen. Inzwischen lernt er den besseren Wein kennen. Dasselbe lebhafte Wertbewusstsein gilt jetzt der besseren Sorte, dasselbe Glück zeigen seine Mienen bei ihrem Genuss, mit derselben Heftigkeit befällt ihn die Sehnsucht, diesen zu wiederholen, wie früher sein Wünschen nach dem minderen Wein gewesen war. Alles ein Beweis, dass sich das neue Werthalten in der Lebhaftigkeit oder Stärke nicht vom früheren unterscheidet. Es unterscheidet sich aber durch seinen Sättigungsgrad. Dieser ist höher bei dem jetzigen als dem früheren Gefallen am Wohlgeschmack des Weins. Im Genuss des früheren Wohlgeschmacks, obwohl letzterer dieselbe absolute Lust wie früher bleibt, würde uns jetzt etwas fehlen. Das Fehlen dort zeigt die Fülle hier an. Und merkwürdig, neben dem satteren neuen Werthalten verliert das frühere, das im Vergleich damit sättigungsarm geworden ist, seine Kraft, Wünsche herbeizuführen. Hinfort wird, ceteris paribus, nur noch der

neue, bessere Wein gewünscht, die geringere Sorte nicht mehr, trotzdem sie noch ebenso wie früher schmeckt. Die Geschmackslust, der Gegenstand der früheren Wünsche, ist nicht anders geworden, wird aber anders gewertet. Wir sind inne geworden, dieser Wohlgeschmack habe etwas Unvollkommenes, die Erfahrung des Besseren hat die früheren Wünsche nach dem Guten getötet. Das sättigungsärmere Werthalten hört, immer ceteris paribus, auf, uns zu bewegen. In diesem Sinne hat es überhaupt keine Stärke mehr und doch ist es das gleiche wie früher geblieben. Nur dass es jetzt ein anderes Werthalten neben sich hat, das früher nicht mit ihm konkurrierte, und dass es darum jetzt in seiner vergleichsweisen Leerheit erlebt wird.

Man sieht, hier liegt ganz anderes als Stärkeverschiedenheit von Gefühlen der Lust oder Unlust vor. Kein Begriff als der der Sättigung taugt, diese Verhältnisse zu fassen. Unter dem Namen der „Befriedigung" und „Nichtbefriedigung" der Triebe hat man öfters daran gerührt. Aber wie dunkel ist, was man sich unter solcher „Befriedigung" vorzustellen pflegt! „Einen Trieb befriedigen wollen", hat man gesagt, bedeute, „dass man danach strebt, vorhandene Unlust zu beseitigen". Als ob nicht gelingendes Streben, eine Unlust zu beseitigen, wieder Befriedigung eines Triebes, nämlich eben dieses Strebens wäre! Richtiger hiesse es „Widerstrebens", denn es gäbe dann gar keine strebenden Triebe mehr, sondern alle wären Widerstrebungen gegen vorhandene Unlust. Es ist aber doch etwas anderes „ein Objekt haben wollen" und „eine Unlust weg haben wollen". Die falsche Auffassung des „Bedürfnisses" als einer Unlust spielt hier hinein. Wieviel einfacher und wahrer hat Platon jene Verhältnisse aufgefasst, indem er den Begriff der *πλήρωσις* einführte und darunter ein inneres Geschehen mit dem Triebe selbst meinte!

Freilich, genau genommen, erfährt nicht der Trieb als solcher die *πλήρωσις*. Nicht an ihm, sondern an einem Element in ihm haftet die merkwürdige Eigenschaft, Sättigungsgrade zu haben. In jedem Triebe sind nämlich zwei Elemente enthalten. Das eine hat den „Trieben"

ihren Namen gegeben. Es ist ein Drängen, Treiben, Wünschen, Sehnen, das wir als seelische Erregung und Bewegung empfinden. Es erscheint als Wünschen, Sehnen, wenn wir Objekte zu ihm hinzu vorstellen, sonst als dunkles Drängen oder Treiben. Das andere Element ist das Wertbewusstsein, das sich mit solchem Treiben bezw. Wünschen verbindet. Durch dieses ist jeder Trieb auf die Wertklasse gerichtet, die eben ihm, im Unterschied von anderen Trieben, entspricht. Offenbar kann das Wünschen, Sehnen, Treiben, Drängen, das in den „Trieben" steckt, nicht deren sättigungsfähiges Element sein. Denn das Wünschen bezw. Treiben hat Stärkeunterschiede. Es tritt bald heftig, bald schwach auf. Leise, schwach erst ist die Sehnsucht dessen, der der Heimat fern ist. Allmählich wächst das Heimweh so, dass er es kaum aushält. Wie stark wünschen wir oft ein erstes Vergnügen herbei! Wie sehr schwächt sich unser Wünschen für das nächste Mal ab, wenn es hinter der Erwartung zurückblieb! Erwartet man einen Brief, in dem nichts sehr Wichtiges zu stehen braucht, so ist der Wunsch, ihn zu erhalten, im allgemeinen schwach. Naht die Poststunde, wundert man sich oft über den lebhaften Wunsch, mit dem man jetzt dem Briefträger entgegensieht. Das alles ist kein Wechsel der Sättigung, sondern der Intensität. Schon dieser Befund lässt vermuten, dass sich das Merkmal satt bezw. unsatt zu sein, in dem andern Element der Triebe, am Werthalten, findet. Die Vermutung wird evident, sobald man das Schlussstadium des gelingenden Triebs, seine „Befriedigung", ins Auge fasst. Hier hat jedes Wünschen aufgehört, das Wertbewusstsein, die Freude am erreichten Ziel, ist allein übrig geblieben. Und dieses Wertbewusstsein hat gegenüber dem Wertbewusstsein, das vorher demselben, aber noch nicht erreichten Ziele galt, deutlich den Charakter der Sattheit. Gerade wo der Wunsch am schwächsten, nämlich gleich Null, geworden ist, ist die Sättigung am stärksten. Man müsste blind sein, zu verkennen, wie sich hiernach die Rolle der beiden Triebelemente verteilt. Dem Werthalten, nicht dem Wünschen, eignen die Sättigungsgrade.

Die deutsche Sprache verfügt über einen Ausdruck, der sich gut eignet, das Werthalten, jenes zweite Triebelement, zu bezeichnen: *Gefallen.* „Gefallen“ ist das richtige Wort für das Werthalten, das sich unsatt in die Wünsche hineinwebt, satt am Ende der Wünsche steht. In der That. Wir wünschen, was wir noch nicht oder nicht mehr haben. Aber wohlgemerkt: ausserdem, dass wir es wünschen, gefällt es uns zugleich. Gerade nur solches Nichtgehabte, das gefällt, wünschen wir ja. Ohne Gefallen gäbe es im Triebe kein Wünschen. Das Gefallen ist die Ursache des Wünschens. So mithin setzt sich der Trieb aus Gefallen und Wünschen zusammen, dass ersteres das bedingende, letzteres das bedingte Element ist. Dem scheint zu widersprechen, dass mit der „Befriedigung“ der Triebe das Wünschen schwindet, während das Gefallen bleibt. Haben wir nämlich das Gehabte, so wird es zwar nicht mehr gewünscht, dennoch gefällt es noch immer. Wie ist dies möglich? Mit der Ursache sollte man meinen, müsse die Wirkung, ceteris paribus, stets gegeben sein. Das Schwinden des Wünschens ist dadurch möglich, dass das Gefallen, nunmehr des Gewünschten erreicht ist, seine Natur geändert hat. Es ist sattes Gefallen geworden. Vorher, wo uns das Gewünschte fehlte, gefiel uns letzteres auch. Aber wegen dieses Fehlens gefiel uns damals das Gewünschte nur in der Weise unsatten Gefallens. In unserm Gefallen war damals noch ein Mangel, dessen Erlebtwerden uns eben wünschen machte. Unsattes Gefallen, dessen Unsattheit erlebt wird, und nur dies ist also die Ursache des Wünschens. Man nennt solch unsattes Gefallen „Bedürfnis“. Wir kommen bald auf den Begriff des Bedürfnisses zurück. Hier sei vor allem darauf aufmerksam gemacht, dass der obige Sachverhalt wieder einmal auf das stärkste beweist, wie grundverschieden Gefallen und Lust sind. Die grundsätzliche Verschiedenheit der beiden ist ja schon mit der ganzen Art und Weise gegeben, wie sich uns das Gefallen als ein Triebelement aufgedrängt hat. Der Umstand, dass gerade das satteste Gefallen ohne Wünschen ist, macht die Verschiedenheit aber noch besonders deutlich. Wollte man nämlich Gefallen und

Lust verselbigen, so müsste man die Sättigungsunterschiede des Gefallens wie Stärkeunterschiede von Lust behandeln. Insbesondere müsste man das satte Gefallen, das man an einem vorher gewünschten, jetzt erreichten Objekt hat, für allerstärkste Lust ansehen. Bekanntlich nimmt aber mit der Intensität der Ursache die Intensität der Wirkung zu. Hatte schon unsattes Gefallen, also nach der zu prüfenden Ansicht, schwächere Lust, die Wirkung, ein Wünschen zu erregen, so müsste uns jenes satte Gefallen erst recht wünschen machen. Das Gegenteil ist der Fall. Mit dem satten Gefallen schweigt gerade das Wünschen. Mit anderen Worten, jener Versuch, Gefallen und Lust zu verselbigen, wird durch die Thatsachen in einer Weise ad absurdum geführt, wie man es bündiger nicht fordern kann.

Auch auf den Begriff des *Bedürfnisses* fällt Licht durch unsere Lehre vom werthaltenden Gefallen. Dagegen bleibt es auf dem Boden der Lustlehre ein hoffnungsloses Problem, diesen Begriff aufzuhellen. Was soll nach letzterer Lehre „Bedürfnis sein? Eine Unlust? Dann müssten wir uns, falls wir eines Objektes bedürftig sind, im Zustande des Widerstrebens befinden. Denn aller Unlust widerstreben wir. Statt dessen streben wir ja nach den Objekten, die uns fehlen. Eine Unlust kann also das Bedürfnis nicht sein. Schon die Sprache wehrt dem, indem sie jedes erwachte Bedürfnis als „Gelüste“ bezeichnet. Man müsste versuchen, das Bedürfnis als eine Lust zu deuten. Indessen der Versuch gelingt nicht besser. Denn nach einer Lust, die schon da ist, brauchen wir nicht erst zu streben. Auch streben wir gar nicht immer nach Lust. Unser Bedürfnis richtet sich ebenso auf alle möglichen anderen, nicht-hedonistische Objekte, z. B. auf Ehre, Wahrheit, das Wohl unserer Kinder. Durch diese Richtung des Bedürfnisses auch auf anderes als Lust, ist die dritte Möglichkeit, die auf dem Boden der Lustlehre übrig bleibt, bereits mit entkräftet. Man könnte nämlich vorbringen, Bedürfnis sei eine schwächere Lust, die wir zu verstärken strebten. Hierbei ist, wie gesagt, übersehen, dass wir oft ganz anderer Sachen als Lust bedürftig sind. Auch geht es nicht an, das Bedürfnis nach

einer stärkeren Lust mit schwächerer Lust zu verselbigen. Demnach schlägt jeder Versuch fehl, den Begriff des Bedürfnisses in Ausdrücken der Lust oder Unlust zu fassen. Ganz anders auf dem Boden der Gefallenslehre. Hier weiss man sofort, wo man das „Bedürfnis hinzuthun hat. Es ist unsattes Gefallen, dessen Unsattheit gespürt wird. Man sagt in solchem Falle, dass uns etwas „fehle". Die Bedingung dafür ist regelmässig, dass sattes Gefallen, das vorangegangen ist, entschwindet. Jemand geht spazieren. Plötzlich trägt ihm der Wind einen Wohlgeruch zu, der im nächsten Augenblick verweht ist. Nichts natürlicher, als das Bedürfnis und der Wunsch, den angenehmen Duft von neuem einzuatmen. Warum das? Das Gefallen, das wir hatten, als wir den Duft einsogen, ist noch lebendig geblieben. Der Wohlgeruch gefällt uns nach wie vor gleich gut; wie sehr, dafür zeugt die Lebhaftigkeit des Wunsches, dass er sich wiederholen möge. Aber der Sättigungsgrad des Gefallens hat abgenommen. Früher hatten wir ein inneres Genügen an einem Gegenstande, der da war, ohne dass wir seine Anwesenheit erst vorzustellen brauchten. Jetzt mangelt er uns, und wir erleben den Mangel in Gestalt von ungesättigtem Gefallen, das gegen das frühere kontrastiert. Trotzdem uns derselbe Gegenstand noch ebenso sehr gefällt, fehlt uns jetzt etwas zum vollen Genügen; uns überkommt ein Wunsch. Eben dieses Fehlen ist erlebtes Bedürfnis. „Bedürfnis" also ist solches unsattes Gefallen, das im successiven Kontrast mit sattem gespürt wird. Wir brauchen dabei gar keine deutliche Vorstellung von dem, was uns fehlt, zu haben. Genug, dass uns etwas fehlt und uns wünschen macht. Unser Spaziergänger, in Gedanken versunken, spürt vielleicht nur den dunklen Drang, ein „Gelüste" nach etwas, das ihm entschlüpft ist. Was das ist, braucht ihm weder klar zu sein, noch klar zu werden. Es handelt sich hier um einen emotionell erlebten Kontrast, nicht um etwas Vorgestelltes.[1])

Andererseits giebt es doch auch Fälle, wo erst Vor-

---

[1]) Vgl. meine „Psychologie des Wollens" S. 109.

stellungen das Auftreten des Bedürfnisses oder Gelüstes einleiten. Eine gewisse Art, Werte vorzustellen, wirkt nämlich im Nachlassen genau so, wie wenn eine eben auftretende Freude verschwindet. Es ist das anschauliche sich Hineindenken in geahnte oder entschwundene Gefallensobjekte, als wären sie erlebt und gegenwärtig. Mit solchem Hineinversenken ist gegeben, dass die betreffenden Werte satt und zunächst wunschlos gefallen. Aber die Kraft des Hineindenkens bleibt nicht gleich. Sie lässt nach und macht dem Bewusstsein Platz, das Gefallensobjekt sei nicht wirklich, oder sei nicht in der Weise, wie es vorschwebt, wirklich. Im gleichen Augenblicke wird das begleitende Gefallen plötzlich unsatt und wirkt nicht, sondern ist das Bedürfnis, das mit dem vorigen satten Zustande kontrastiert. Letzterer Kontrast bewirkt, dass es in uns zur (zuständlichen) Regung des Wünschens kommt. Man sieht, auch hier wird im Grunde der Mangel emotionell gespürt, nicht vorgestellt. Die Vorstellung schafft nur die Bedingung, unter der ein Mangel spürbar wird. Sie malt, vom Gefallen selbst getragen, einen satt gefallenden Wert aus; der genügt uns. Gegen das Genügen in ihm kontrastiert der unsatte Folgezustand, und nun „fehlt" uns etwas. Das Bedürfnis ist „erwacht", wir haben ein „Gelüste" und müssen wünschen.

Ist das unsatte Gefallen, das mit Wünschen verflochten ist, Jedermann als „Bedürfnis" wohlbekannt, so kennt auch Jeder das *satte Gefallen,* das am Ende des Wünschens steht. Man nennt es „Befriedigung". Sattes Gefallen kann auch auftreten, ohne dass ein Wünschen vorangegangen zu sein braucht. Oft genug werden uns Gegenstände dargeboten, von denen wir vorher nichts geahnt, die uns also noch nicht „gefehlt" hatten, und die uns sogleich gefallen. Für solches satte Gefallen, das unvermittelt auftritt, verwendet die heutige Psychologie den Ausdruck „Affekt". Indem man diesen Sprachgebrauch wieder rückwärts auf die Triebbefriedigung, die am Ende des Wünschens steht, ausdehnt, lässt sich sagen: jeder Trieb, der sein Ziel erreicht, endet mit einem Affekt satten Gefallens. Wird das Ziel verfehlt, erleben wir umgekehrte Affekte, nämlich Affekte

des Missfallens. Uns „ärgert“ dann, dass uns der erstrebte Wert entgangen ist.

Auch jene Triebbefriedigung und diese Affekte zu erklären, ist die Psychologie machtlos, die Gefallen und Missfallen nicht von Lust und Unlust trennt. Es ist gegenwärtig eine brennende Frage, über die *Affekte* klar zu werden. Da man hier mit den Lust- und Unlustgefühlen allein nicht auskommt, drängen intellektualistische und physiologistische Versuche, das Wesen der Affekte zu verstehen, einander. Nach der intellektualistischen Theorie sollen Urteile den Körper der Affekte bilden und sie hierdurch von den übrigen Gefühlen scheiden. Urteil + Lust bezw. Unlust sei gegenüber den reinen Lust- und Unlustgefühlen die Formel der Affekte. Nach der physiologistischen Lehre sollen Spannungs-, Gefäss- und Organempfindungen aller Art den Körper der Affekte bilden und deren Eigenart erklären. Organempfindungen + Lust bezw. Unlust, mit dieser Formel löse sich das Geheimnis der Affekte. Wir werden beiden Theorien wieder begegnen. Schon ihr Widerstreit, der absolute Gegensatz über dieselbe Sache, zeigt, dass sie mehr oder weniger ein Notbehelf sind. Man sah ganz richtig, dass die Affekte mehr seien als blosse Lust oder Unlust. Auf der andern Seite verfiel man nicht darauf, in diesen Gefühlen und jenen Affekten zwei grundverschiedene Klassen zu erblicken. Man hielt beides für artverwandt und glaubte den Unterschied durch allerlei hinzukommende Elemente ausfüllen zu können. Kein Wunder, dass man zu so heterogenen Füllelementen, hier Urteilen, dort Organempfindungen, gegriffen hat!

Ebenso verlegen ist man, den Begriff der *Triebbefriedigung* in Ausdrücken der Lust oder Unlust zu fassen. Wir sprachen schon hiervon, noch nicht aber von dem Fall, in dem sich die Ohnmacht der üblichen Erklärungsversuche noch einmal ganz besonders grell offenbart. Dieser Fall liegt vor, wenn es sich darum handelt, wie sich ein Bedürfnis nach Lust selber befriedigt. Unsere Bedürfnisse richten sich zwar auch auf anderes als Lust, z. B. auf Ehre, Wissen, das Wohl von Mitmenschen. Wie aber, wenn sich

ein Bedürfnis auf Lust selbst richtet und befriedigt wird?[1]) Nehmen wir an, Jemandem gelüste es nach einem Wohlgeschmacke; er möchte z. B. wieder einmal eine Melonenfrucht kosten und leistet sich diesen Genuss. *In dem erlangten Wohlgeschmack ist dann sein Gelüste (Bedürfnis) befriedigt.* Man deute diesen Thatbestand mit den Hilfsmitteln der Lustlehre, wie man will! Stets wird die Deutung falsch. Sagt man (a), durch jene Befriedigung sei das Gelüste (= Bedürfnis), das man vorher hatte, zum Verschwinden gebracht, so steht dem gegenüber, dass es noch da sein muss; denn es ist befriedigt. In der Befriedigung des Gelüstes geht mit diesem etwas vor, wodurch es nicht den Eindruck macht, dass es verschwunden, sondern dass es zur Ruhe gekommen ist. Verschwunden, wissen wir, sind die begleitenden Wünsche. Das Gefallen, das sie erregt hatte, ist geblieben. Nur dass es aus der unsatten in die satte Form übergegangen ist, d. i. in den Zustand, der kein Wünschen mehr aufkommen lässt. Der *ganze* Komplex von unsattem Gefallen und Wünschen bildet eben das Bedürfnis oder Gelüste, nicht das Wünschen allein. Am wenigsten ist das Gelüste oder Bedürfnis, wie obige Deutung voraussetzt, eine Unlust, die mit dem Wunsch verbunden war und mit diesem verschwindet. Darnach bliebe (b) für die Befriedigung nur übrig, dass sie der erlangte Wohlgeschmack selber wäre. Der ist aber nicht das *Befriedigte*, sondern das *Befriedigende*. Er ist blosse sinnliche Annehmlichkeit, ein *Gewertetes*. Daneben haben wir ein *wertendes* Erleben. Die Wirklichkeit des Wohlgeschmacks, den wir vorher entbehrt hatten, wird von uns wertend erlebt. Dieselbe *Funktion*, mit der er uns vorher „gefehlt“ hatte, erfüllt sich jetzt mit seinem wirklich gewordenen Werte. Diese *Funktion* ist nie und nimmer der Wohlgeschmack selbst. Es ist das Gefallen daran. Den Anhängern der Lustlehre steht (c) noch eine dritte Wendung offen, die sinnliche Befriedigung zu erklären. Allemal nämlich, wenn

[1]) In meiner „Psychologie des Willens“ nenne ich den entsprechenden Trieb „Begehren“. „Begehren“ wäre also „unsattes Gefallen an irgend einem Zustandswert, das mit Wünschen verbunden ist“.

ein Gefallen satt wird, erzeugt es unsinnliche Lust.[1]) Die Befriedigung des Gefallens ist demgemäss stets mit psychisch gewirkter Lust verbunden, mit sogenannter Befriedigungslust. Man könnte meinen, jene „Befriedigung", nach deren Erklärung gesucht wird, wäre nichts anderes, als diese psychisch gewirkte Lust, die allem satten oder satt werdenden Gefallen folgt. Über genannte Deutung lässt sich reden. Nämlich mit denen, die die Lehre vom Gefallen und seinem Sattwerden zugeben und bloss zweifeln, wie der Ausdruck „Befriedigung" zu verstehen sei: ob für das Sattwerden des Gefallens selbst, das vorher im „Bedürfnis" oder „Gelüste" unsatt war, oder besser für die unsinnliche Lust, die solcher Sättigung folgt. Indessen so meinen es die Anhänger der Lustlehre gar nicht. Sie glauben einfach konstatieren zu brauchen, dass sich neue, unsinnliche Lust einstellt, wenn wir die sinnliche Lust des Wohlgeschmacks erlangen. Daraufhin nennen sie nun jene unsinnliche Lust die „Befriedigung". Die Befriedigung wovon? Hierauf bleiben sie die Antwort schuldig. Etwa der verschwundenen Unlust, als die ihnen das Bedürfnis gilt? Oder der schwachen Lust, nach deren Verstärkung man im „Gelüste" angeblich strebt? Indes jene schwächere Lust verstärkt sich doch höchstens durch die sinnliche Lust des erst erhofften, neu erlangten Wohl-

[1]) Als ich meine „Psychologie des Willens" schrieb, schien mir, dass alles Gefallen unsern Zustand lustvoll errege. Ich möchte diese Behauptung dahin einschränken, dass sie nur von allem satten oder sattwerdenden Gefallen gilt, von dem Gefallen also, das in der Vorfreude, dem Entzücken, der Befriedigung, dem hoffnungsvollen Wunsch auftritt. Schon aber, wenn wir etwas Gefälliges erwarten, über dessen Eintreffen wir im Zweifel sind, fehlt in den Momenten des Zweifels die Lustbegleitung; sie stellt sich nur in den Augenblicken ein, in denen wir uns in das Eintreffen des Gefälligen als bevorstehend hineindenken. Stehen wir gar am hoffnungslosen Krankenbett eines geliebten Angehörigen, so wünschen wir gewiss seine Genesung; in dem blossen Gedanken daran anticipieren wir sie auch wie etwas Wirkliches. Aber das Urteil verneint sofort diese Wirklichkeit und macht unser Gefallen an jener Genesung immer wieder unsatt. Dem entspricht, dass wir hier während des ganzen Wunschprozesses bloss Wunsch, keine Lust mehr spüren. Unsattes Gefallen erregt Wünschen, sattes Gefallen erregt Lust; dieser Satz deckt meines Erachtens den Thatbestand.

geschmacks. Man sieht nicht, was durch die neu hinzutretende unsinnliche Lust, von der jetzt die Rede ist, verstärkt werden soll? Überdies wäre es sehr willkürlich, die letztere unsinnliche Lust, bloss darum, weil sie zusammen mit der erhofften sinnlichen erlebt wird, einseitig zur „Befriedigung“ zu stempeln. Wir erleben ja oft vielerlei Lust. Man kann schon vorher, ehe man die Melone isst, in heiterer Stimmung gewesen sein, man will vielleicht irgend ein glückliches Ereignis durch diesen besonderen Leckerbissen feiern. Auch kann man sich an der schönen Form oder Farbe der Melone erfreuen, desgleichen an dem gefälligen Aufbau des Desserts, zu dem sie gehört. Das ist alles Begleitlust anderer Art, die zu dem Wohlgeschmack der Melone hinzutritt. Der gegnerischen Ansicht fehlt das Prinzip, nicht auch in jeder einzelnen dieser Lustarten die „Befriedigung“ zu erblicken, die das Bedürfnis nach — Wohlgeschmack erfährt.

Demnach zeigt sich überall der Lustbegriff unfähig, wichtige Thatsachen zu erklären. Was „Befriedigung“, „Affekt“, „Bedürfnis“ ist, lässt er unaufgehellt. Angesichts dessen ist zu verwundern, dass man den Unterschied von Gefallen und Lust so wenig beachtet hat. Drängt ihn doch auch weiter der Umstand auf, dass Lust etwas Wertgehaltenes, Gefallen ein Werthalten, jene ein Gewertetes, diese ein Bewerten ist. Jedermann schätzt ja Lust als einen Wert. Also muss es eine Funktion geben, mit der wir diese Wertschätzung vollziehen. Denn unmöglich kann sich die Lust selber werten. Man hat sich meist dabei beruhigt, das Begehren, insbesondere dessen Wunschelement, als solch wertende Funktion anzusehen. Aber wir schätzen nicht bloss ungehabte, sondern auch gehabte Lust, und letztere wird nicht mehr begehrt. Folglich vollziehen wir entweder die genannte Schätzung überhaupt nicht mit dem Begehren, oder aber es muss ein zweites Element im Begehren stecken, das sich erhält, wenn das Wünschen aufhört. Jenes zweite Element ist das Gefallen. Was wir wünschen, gefällt in der That vor, während und nach dem Wunsch. Mittels unseres Gefallens vollziehen wir eine Schätzung, es ist ein Vorgang des Wertbewusstseins. Trotz-

dem hat man das Gefallen, das ein Bewerten ist, mit Lust, die gewertet wird, verwechselt; man hat das Objekt des Werthaltens mit dessen Akt vermischt. Dem hätte schon die Erwägung wehren sollen, dass es ausser Lust allerlei andere Werte, z. B. Ehre, Wissen, das Wohl von Mitmenschen, giebt. Auch all dies andere gefällt ausser und neben der Lust. Um so weniger hätte man daran denken dürfen, Lust, die nur einen Teil des Gewerteten darstellt, mit dem werthaltenden Gefallensakt zu verselbigen, der all jenes Gewertete umspannt. Wie dem sei, man hat beides verwechselt. Zwei irrige Behauptungen, die man oft in psychologischen Lehrbüchern findet, sind die Folge.

Die erste entsteht dadurch, dass man den Lustbegriff von vornherein so fasst, als wäre Lust ein Werthalten. Man stellt sich hier durchaus auf die Seite des Gefallensaktes, giebt ihm aber einen falschen Namen. Diese Auffassung ist erlaubt, solange man nicht genötigt ist, von Lust als Gefallensobjekt zu sprechen. Solange letzteres nicht geschieht, ist ganz richtig, was die Vertreter dieses Standpunktes sagen: alle Lust habe die gleiche Qualität. Werthaltende Lust, i. e. Gefallen, ist in der That allemal derselbe Akt. Alles Gefallen ist von der gleichen Qualität. Wertgehaltene Lust aber, die sinnliche Annehmlichkeit, überhaupt Annehmlichkeit unseres Zustandes, hat viele Qualitäten. Die Annehmlichkeit eines warmes Bades ist z. B. eine ganz andere, als die einer Melone oder die geschlechtliche der Wollust. Eben diesen Unterschied von werthaltender Lust (Gefallensakt) z. B. an der Wahrheit, am Wohlthun u. s. w. und wertgehaltener Lust, die zuständliche Annehmlichkeit (eine Sorte von Gefallensobjekten) ist, übersehen, durch ihren Sprachgebrauch verleitet, die betreffenden Psychologen. In der richtigen Erkenntnis, dass alles Gefallen (= werthaltende Lust) in der That stets derselbe gleichartige Akt ist, und ohne auf den Doppelsinn des Wortes „Lust" zu achten, bemühen sie sich vergeblich, zu zeigen, auch alle zuständliche Annehmlichkeit (Lust des Bades, der Melone u. s. w.) habe einerlei Qualität. Man kann ihnen gegenüber darauf hinweisen, dass sich hier

zu allen früheren Unterschieden von Gefallen und Lust geradezu ein neuer, gleich wichtiger, aufthut: Gefallen (an Lust, an Wahrheit, an Jemandes Wohl) hat nur eine Qualität, Lust (der Wohlgeschmack, das warme Bad u. s. w.) hat viele Qualitäten.

Folgenschwerer wird die Verwechslung von Gefallen und Lust, wenn man nicht wie die vorigen Psychologen versteckt, sondern ganz offen werthaltende Lust (Gefallensakt) und wertgehaltene Lust (Gefallensobjekt) einander gleichsetzt. Das thun die Hedonisten. Das Richtige auch in ihrer Behauptung ergiebt sich, wenn man unter „Lust" werthaltende Lust, d. i. den Gefallensakt, versteht. Insofern lässt sich unterschreiben, was sie sagen: allein Lust (= Gefallensakte) bewege den Willen (richtiger: unsattes Gefallen erregt das Wünschen). Sind doch unsere Gefallensakte selbst Willens- (Trieb)elemente.[1] Indessen die Hedonisten drehen diese Behauptung sofort dahin, als ob einzig und allein die wertgehaltene Lust das Objekt des Willens sein könne. Deswegen leugnen sie, dass man Wahrheit, sittliche Gemeinschaft, das Wohl von Nächsten u. s. w. um ihrer selbst willen begehren könne. Man begehre immer nur seine eigene Lust. Es sei die eigene Befriedigungslust beim Gewinn der Wahrheit, beim Wohlthun, beim Hinblick auf die Segnungen sittlicher Gemeinschaften. Den Fehler der hedonistischen Lehre hat man seit Alters empfunden. Das Gefallen an Wahrheit, Sittlichkeit, Nächstenwohl ist ja zu deutlich unegoistisch, statt egoistisch zu sein. Ihren bestehenden Schein verliert jene Lehre aber erst, wenn man auf den Unterschied von Gefallen und Lust und damit auf die Äquivokation achtet, mit der die Hedonisten operieren.[2]

[1]) Vgl. meine „Psychologie des Willens" § 8.

[2]) Vgl. ib. § 10. Auf der Verwechslung von Vorstellungsakt und Vorstellungsobjekt beruht folgende quaternio terminorum: Vorstellungen sind subjektive Elemente meines Bewusstseins. Die Welt ist meine Vorstellung. Also die Welt ist subjektives Element meines Bewusstseins. Auf der Verwechslung von Lust = Gefallensakt mit Lust = Gefallensobjekt beruht die ebenbürtige hedonistische quaternio terminorum. Lust erregt den Willen. Alles egoistisch Begehrte und nur dies ist Lust. Egoistisch Begehrtes erregt allein den Willen.

Wir haben gesehen, wie sich Gefallen und Lust verhalten. Jenes ist Akt, diese ein Objekt des Werthaltens. Wie aber verhält sich das *Wünschen zum Gefallen,* genauer das hindrängende Treiben des Wünschens zum Gefallen, das wegdrängende Treiben des Widerstrebens zum Missfallen? Die Hauptsache hierüber wissen wir bereits (vgl. S. 13). Beides zusammen, hier Wunsch und Gefallen, dort Widerstreben und Missfallen, bildet eine eigentümliche Einheit. Mit unsattem Gefallen, das im Kontrast zu sattem steht, ist ja stets ein Drängen, Treiben, Wünschen, Sehnen verbunden. Der Komplex beider Elemente, des unsatten Gefallens und des zudrängenden Treibens (Wünschens), ist gerade was man „Trieb“ nennt. Das ursächliche Element hierbei ist das unsatte Gefallen; das Wünschen ist dessen Folgeerscheinung. Denn das Wünschen verschwindet, wenn das unsatte Gefallen aufhört, d. i. wenn dieser Akt satt wird. Jenes Treiben, hindrängendes (Wünschen) wie wegdrängendes (Widerstreben), ist seinerseits kein seelischer Akt. *Es ist blosse Erregung unseres Zustandes.* Unseren Zustand erregen die Akte satten Gefallens zum Gefühle der Lust, die Akte unsatten Gefallens zu Wünschen oder hindrängendem Treiben.

Der Unterschied von seelischem Akt und Zustand ist wichtig. Er geht noch weiter, als hier angedeutet. *Überhaupt erst auf seiner Grundlage lassen sich die psychischen Vorgänge befriedigend einteilen.* Es ist ein dreifacher Unterschied. Die zuständlichen Erregungen der Seele kennzeichnen sich a) dadurch, dass sie passiv erlebt werden. Sie sind blosse Bewusstheit, kein Bewusstsein. Empfindungen, Gefühle, hindrängendes und wegdrängendes Treiben sind durchweg Erlebnisse, bei denen wir keinerlei Eindruck von geistiger Thätigkeit haben. Wir erleben in ihnen nichts als sie selber. Sie gehen in keiner Weise über sich hinaus. Es sind allesamt reine Erscheinungen unserer seelischen Affizierbarkeit (= leidender Rezeptivität), keine Äusserungen der seelischen Person. b) Dadurch, dass sie wechselnde Stärkegrade besitzen. Unser Empfinden, Fühlen und triebartiges Drängen kann bald stärker, bald schwächer sein. c) Dadurch, dass sie insgemein als Abänderungen unseres neu-

tralen, sogenannten „Gemeingefühls“ erscheinen. Tritt eine neue Empfindung, ein neues Gefühl oder ein neues Treiben auf, so ist das alles nichts absolut neues. Eine schon vorhandene Bestimmtheit unseres Allgemeingefühls verschwindet vielmehr und wird durch eine andere ersetzt. Jedes Fühlen, Treiben oder Empfinden ist solch andere Bestimmtheit. Anders die seelischen Akte. Sie gewähren in denselben drei Beziehungen das entgegengesetzte Bild. a) Sie sind Äusserungen seelischer Thätigkeit. Sowohl unsere Vorstellungen (Wahrnehmungs-, Gedächtnis-, Phantasievorstellungen) und Urteile, wie unsere Gefallens- (Missfallens)- und Vorziehungsakte[1]) sind Bewusstsein, keine blosse Bewusstheit. Jene sind Akte des Gegenstandsbewusstseins, diese des Wertbewusstseins. In beiden erleben wir ein eigentümliches Gerichtetsein, dort auf Gegenstände, hier auf Erfüllung mit Werten. Beides sind die eigentlichen und einzigen Bethätigungen unserer seelischen Person, keine blossen Affektionen ihres Zustandes, wenngleich sie sich mit solchen verflechten. b) die seelischen Akte haben keine Stärkeunterschiede. Dass die gewöhnlich sogenannten Vorstellungen und die Urteile keine haben, ist bekannt. Aber auch unseren Wahrnehmungsvorstellungen fehlen sie. Was die Wahrnehmungsvorstellung eines Donners von seiner Phantasievorstellung unterscheidet, ist nicht der Akt als solcher. Es ist die Stärke der Empfindung, die sich mit der Wahrnehmungsvorstellung verflicht. Ebensowenig hat das Wollen (seinem Kerne nach Gefallen und Vorziehen)[2]) Stärkegrade. Wir sagen vom Wollen nur, dass es fest sei, z. B. wenn es weiterbesteht, welche Verlockungen oder Hindernisse auch entgegentreten. Diese Festigkeit des Wollens kann man nicht, wie die Heftigkeit der zuständlichen Erregungen, in unmittelbarem inneren Eindruck erleben. Man kann sie immer nur nachträglich erst aus „Versuchungen“ erschliessen.[3]) c) Die seelischen

[1]) Vgl. „Psychologie des Willens“ § 19, 21.
[2]) Vgl. ib. S. 297.
[3]) Vgl. v. Ehrenfels System der Werttheorie, Bd. I S. 15 f. und Vierteljahrsschr. f. wiss. Philosophie XXIII, S. 275.

Akte sondern sich nicht aus einem schon bestehenden Allgemeingefühl heraus. Sie sind nicht Abänderungen einer Bestimmtheit des letzteren, die schon da war; sondern jeder von ihnen bedeutet ein neues Anfangen. Können sie doch erst eintreten, wenn ihnen irgend ein Stoff der Bethätigung gegeben ist. Vor dem seelischen Gegebensein dieses Stoffes waren sie nicht in anderer Bestimmtheit gegenwärtig, aus der sie etwa nur abänderten; sie waren überhaupt nicht da.

Hiernach zerfallen unsere seelischen Erlebnisse in zwei grosse Klassen. Die erste ist die der zuständlichen Erlebnisse. Sie sind Vorgänge an mir, blosse Bewusstheit: das Empfinden, Fühlen und (hindrängendes, bezw. wegdrängendes) Treiben. Die zweite Klasse sind die Akte von mir, die Vorgänge des Bewusstseins, nämlich die Akte des Gegenstandsbewusstseins und die Akte des Wertbewusstseins. Die zuständlichen Erlebnisse unterscheiden sich wieder dadurch, ob sie rein für sich, oder, wovon wir oben (S. 23) Gebrauch gemacht haben, in Verflechtung mit Akten auftreten. Das Fühlen (Lust, Unlust, allerlei neutrale Gefühle wie Verwunderung, Erwartung) ist eine zuständliche Erregung, die rein für sich erfahren wird. Das Empfinden und Treiben dagegen ist mit seelischen Akten verflochten und tritt mit letzteren zu eigentümlicher Einheit zusammen. Die Empfindungen sind die zuständlichen Begleitungen von Akten des Gegenstandsbewusstseins. Das hindrängende und wegdrängende Treiben verflicht sich, wie oben bemerkt, mit unsern Akten des Gefallens und Missfallens. Aber auch die seelischen Akte sondern sich nicht nur in die beiden grossen Gruppen: Akte des Gegenstandsbewusstseins und Akte des Wertbewusstseins. Sie gliedern sich innerhalb dieser Gruppen noch einmal. Es giebt nämlich auf jedem dieser Gebiete niedere und höhere seelische Akte. Die höheren Akte setzen die niederen voraus und sind nicht ohne sie möglich. Es giebt niedere Denkprozesse, das Vorstellen jeder Art, und höhere, das Urteilen. Die Urteile setzen jene einfachen Denkakte voraus. Wer nichts wahrnähme oder vorstellte, könnte nicht urteilen. Auch die Vorgänge des Wertbewusstseins (Willensregungen) zerfallen in niedere und höhere. Die

niederen Willensregungen sind das Gefallen und Missfallen, die höheren alle Akte des Vorziehens. Das Vorziehen setzt die Regungen des Gefallens und Missfallens voraus. Wem nichts gefiele oder missfiele, könnte nichts vorziehen. Die höheren Akte sind Eigenthätigkeit der Seele, die niederen Zwangsthätigkeit, dort Spontaneität, hier antwortende Rezeptivität. Zu den niederen Akten wird die Seele durch andere (innere oder äussere) Mitursachen, die vorangehen, kausal genötigt. Sie steht in diesem Falle unter Naturzwang, d. h. ihre Akte fallen in das Reich der Naturkausalität. Bei den höheren Akten wirkt die seelische Person rein aus sich selbst, nach selbständigen Gesetzen. Sie ist die alleinige Ursache jener Akte. Die Seele steht hier nicht unter dem kausalen Zwange eines anderen Faktors, sondern gehorcht ihrem eigenen Gesetz. Sie wirkt gemäss gewissen Normen, die zu ihrem Wesen gehören. Man erhält demnach folgendes Schema, die seelischen Vorgänge einzuteilen:

	Denken	Wollen	Fühlen
	=	=	=
1. Zuständliche Erregungen.	Empfindungen	Hindrängendes oder wegdrängendes Treiben	Lust, Unlust, neutrale Gefühle.
	+	+	
2. Akte	Gegenstandsbewusstsein.	Wertbewusstsein.	
a) niedere.	Vorstellen	Gefallen, Missfallen,	
b) höhere.	Urteilen.	Vorziehen.	

Man könnte noch fragen, *wie die Gefallensakte selber einzuteilen seien?* Da sie das wesentliche Element der Triebe sind, bedeutet jene einzuteilen dasselbe, wie die Triebe einzuteilen. Nun haben, wie wir wissen (vgl. S. 21), alle Gefallensakte die gleiche Qualität. Es gilt also, sich zum Zwecke ihrer Einteilung an die Werte, die in ihnen gewertet werden, zu halten. Hier bewährt sich die Unterscheidung von seelischen Zuständen und seelischen Akten noch einmal.

Das erste nämlich, was unmittelbar gefällt, bezw. missfällt, sind für einen Jeden die Werte, bezw. Unwerte seines **Zustandes.** Solche Werte und Unwerte sind nicht die zu-

ständlichen Erregungen, die sich in die Akte des Gegenstands- oder Wertbewusstseins verflechten. Sie lassen das Gefallen und Missfallen unberührt. Gefallen und Missfallen richten sich auf die Gefühle. Zwar auch von letzteren erregen einige kein Gefallen oder Missfallen. Die neutralen Gefühle, wie z. B. Staunen oder Verwunderung, thun das nicht. Wohl aber thun es alle übrigen Gefühle, die der Lust und Unlust. Lust bewegt unsern Willen positiv, Unlust negativ. Erstere ist für jeden der unmittelbare Wert, letztere der unmittelbare Unwert seines psychischen Zustandes.

Das zweite, was unmittelbar gefällt oder missfällt, sind unsere psychischen **Akte**, bezw. gewisse Eigentümlichkeiten an ihnen. So gefallen uns unmittelbar alle unsere evidenten *Urteile*; man hat dies Gefallen als das an der Wahrheit bezeichnit. Dagegen missfallen gewisse andere Urteile, durch die wir uns täuschen oder irren. Psychische Akte anderer Art sind die *Vorstellungen*. Auch hier gefallen gewisse Weisen, wie wir etwas in der Vorstellung zusammenfassen, unmittelbar; es ist das Zusammenfassen zu einheitlichen, reinen, harmonischen Verhältnissen. Das Gefallen daran heisst die ästhetische Freude oder Geschmack am Schönen. Unreinigkeit, Disharmonie in der Zusammenfassung dagegen missfällt. Gleichfalls in diese Gruppe gehört das Gefallen an Neuheit und Abwechslung. Es wird durch den Gegensatz geweckt, in dem ein jetziges Vorstellen zu der bisher gewohnten Gedankenreihe tritt. Weiter gefallen uns auch unsere satten *Gefallensakte* selber. Dies reflexionsartige Gefallen, das allen anderen Gefallensakten gilt, ist die Wurzel des Glückseligkeitstriebes, von der wir früher (S. 5) andeutungsweise gesprochen haben. Auf dem Willensgebiete verhält es sich nämlich ähnlich wie auf dem des theoretischen Bewusstseins: wie die denkende Seele jeden Wahrnehmungsakt innerlich wahrnimmt, gefällt der wollenden jeder satte Gefallensakt, missfällt ihr jeder Missfallensakt. Die Thatsache, dass irgend zwei beliebige Werte mehr gelten als einer von ihnen allein, lässt sich anders gar nicht verstehen. Hier drängt sich jenes gleichsam reflexionsartige

Gefallen an jeden anderen (satten) Gefallen schlagend auf. Durch dieses kommt es, dass die Gegenstände, die irgend ein anderes Gefallen erregen, eben damit noch einmal gefallen. Kein Wunder, dass jenes reflexionsartige Gefallen sich um so mehr sättigt, je mehr andere Gefallensakte gesättigt sind, d. h. dass es zu dem Ideal der Glückseligkeit führt.[1]) Endlich gefallen auch die Akte richtigen, missfallen die Akte falschen *Vorziehens* unmittelbar. Auch dieses Gefallen und Missfallen ist von höchster Wichtigkeit. Auf ihm beruhen die sittlichen Wertprädikate: gut, böse.[2])

Das dritte unmittelbare Gefallen ist das an dem Träger aller der genannten Zustände und Akte, das Gefallen eines Jeden an sich als seelischer **Person.** Wir können uns z. B. in unserer eigenen Schönheit, Klugheit, Kraft gefallen; dies Gefallen heisst Eitelkeit. Es kann uns auch gefallen, dass wir in den Köpfen Anderer für schön, klug, reich u. s. w. gelten; dies Gefallen heisst Ehrgeiz. Wie uns die eigene Person gefallen kann, kann sie uns missfallen. Man denke an jenes sittliche Missfallen an der eigenen Person, das man Reue nennt.

Weitere Gefallens- und Missfallensakte richten sich auf den Zustand oder die Person von **anderen** einzelnen **Menschen.** Das unmittelbare Gefallen an fremder Lust heisst Mitfreude, das Gefallen an einer fremden Person heisst Achtung. Dem ersteren entspricht das Missfallen an fremden Leid, das man Mitleid nennt, dem zweiten das Missfallen an fremden Personen, die Verachtung.

Endlich können menschliche **Gesamtheiten** als Ganzes gefallen. Hierher gehört z. B. der Familienstolz der Adligen. Sie fassen die früheren, gegenwärtigen und künftigen Träger ihres Namens zu einer Einheit von übergeordnetem Wert zusammen, von der sie sich abhängig und wie getragen fühlen. Von derselben Art ist die Liebe zum eigenen Volk, zum Vaterland. Schon jeder Verein, jede Körperschaft,

---

[1]) Vgl. „Psychologie des Willens“ S. 105 u. 157. Ebd. sehe man über das Verhältnis von Missfallen und Widerstreben S. 98, 114.

[2]) Vgl. mein Werk „Das sittliche Leben. Eine Ethik auf psychologischer Grundlage“. Reuther, Reichard. Berlin 1901. S. 66 u. ö.

jede Berufsgemeinschaft zeigt, wie sich der Einzelne willig in den Dienst eines Ganzen stellt. Nicht, dass er darin bloss die Summe seiner gleichgesinnten, gleichbeschäftigten und gleichberechtigten Mitmenschen sieht. Es erscheint ihm als ein eigener Wert, in dem seine Mitmenschen und er selber alle zusammen aufgehen.

Wir stehen am Ende unserer Ausführungen über diesen wichtigen Teil der Psychologie, der die Lehre von den Trieben und Affekten betrifft. Es ist sehr lehrreich, die ersteren durch einen Blick auf die Darstellungen anderer Autoren zu ergänzen. Wo wir hinschauen, sehen wir, wie die hier behandelten Fragen gerade in der Gegenwart alle Geister beschäftigen. Leider gebietet der Raum einige Beschränkung. Unmöglich könnten alle deutschen, österreichischen, französischen, amerikanischen und englischen Forscher, die unseren Gegenstand behandeln, zu Worte kommen. Ich habe aus der reichen Fülle des Dargebotenen das herausgegriffen, dessen Besprechung den Leser schrittweise gleichsam noch einmal in das Problem einführt. Möge er dabei erkennen, wie die Arbeit all jener verdienten Gelehrten dem Unterschied vorbaut, der unser Thema bildet. Sie alle zielen auf die Scheidung von Gefallen und Gefühl hin und kommen ihr mehr oder minder nahe.

Zweiter besprechender Teil.

I. Ribot.

Der Unterschied von Gefallen und Lust wäre ein eingebildeter, hätte eine viel genannte These über unser emotionelles Leben Recht. Es ist die Paradoxie von Lange-James.[1]) Nach diesen Autoren sollen die Gemütsbewegungen

[1]) Lange „Über Gemütsbewegungen" 1885. Deutsch zuerst 1887. W. James „What is an emotion?" Mind 1884. Principles of Psychology II, 442 f. (1890) „The physical basis of emotion" Psychological Review I, 1894.

(Affekte, Triebe) nicht, wie man gewöhnlich annimmt, den körperlichen Äusserungen, mit denen sie verknüpft erscheinen, als Ursache vorangehen. Umgekehrt verhalte es sich. Die muskulären, sekretorischen, vasomotorischen und respiratorischen Kontraktionen und Dilatationen bildeten das Prius. Die Gemütsregungen bestünden in gar nichts anderem als der Gesamtheit sensorischer Eindrücke, die von jenen organischen Stauungen und Abebbungen her zum Gehirn strömen. Genannte Behauptung hat in den letzten Jahren einen grossen litterarischen Streit wachgerufen. Wir gehen nicht besonders auf sie ein; hat sie doch unter anderem Stumpf schlagend widerlegt.[1]) Nur ihre Folgen für unser Thema seien genannt. Jene sinnlichen Erregungen, aus denen nach ihr unsere Affekte und Triebe bestehen sollen, sind entweder Empfindungen mannigfacher Art oder aber Gefühle von Lust bezw. Unlust. Aus ihrem Zusammentreten könnte sich nie etwas anderes, als wieder nur Empfindung plus Lust bezw. Unlust ergeben. Damit wäre ausgeschlossen, dass in unseren Gemütsbewegungen so etwas wie Gefallen bezw. Missfallen vorkommen könnte. Wir gehen, wie gesagt, auf jene extreme These selbst nicht näher ein, sondern wenden uns gleich zu ihrer hervorragendsten Modifikation. Diese stammt von Ribot. Er trägt sie in einem grösseren Werke, „Psychologie des Sentiments“ ausführlich vor.

Auf den ersten Blick erscheint der berühmte französische Philosoph ohne weiteres als ein Anhänger obiger physiologischer These. Er hält sich selbst dafür. Er habe, lesen wir im Vorwort, die These von Lange-James sans restriction aucune adoptiert (S. IX). Die manifestations motrices seien der Wesenskern aller Gemütsbewegungen oder émotions (S. 2). Dennoch hält Ribot, wie bald sichtbar wird, die Lehre von Lange-James nicht blind fest. Die Gemütsbewegungen gelten ihm, nach ihrer psychischen Seite, keineswegs für Erlebnisse, in denen bloss körperliche Empfindungen und Organgefühle vorkommen. Sie gehen ihm nicht in diesen

---

[1]) Stumpf „Über den Begriff der Gemütsbewegung“ Zeitschr. für Psychol. u. Physiol. d. Sinnesorgane. Bd. XXI.

Eindrücken auf, die von der Erregung der Muskeln, Gefässe, Drüsen, Respirationsorgane her zum Gehirn zurückströmen. Wir erleben in ihnen états de conscience particuliers (S. 93), agréables ou pénibles ou mixtes, propres à chaque émotion (S. 12). Jeder dieser états weiche von den anderen ebenso bestimmt, wie das Sehen vom Hören, das Tasten vom Riechen ab (S. 16); die innere Beobachtung könne sie sehr genau in ihrer verschiedenartigen Qualität klassifizieren (S. 113). Sie erkenne z. B. in Furcht und Zorn, in Stolz und Wohlwollen spezifisch verschiedene Qualitäten (S. 16, 195).

Das, worin sich Ribot von Lange und James scheidet, tritt S. 113 offen hervor. Diese Autoren, bemerkt unser Gelehrter, hätten gegenüber der gewöhnlichen Meinung etwas richtiges betont: die émotions könnten die physiologischen Erregungen, die mit ihnen zusammen auftreten, nicht verursachen. Aber es sei von Lange und James falsch gewesen, wenn sie glaubten, das Verhältnis umkehren zu müssen. Mit solcher Behauptung stellten sie sich auf einen ebenso verkehrten, weil dualistischen, Standpunkt, wie ihn die landläufige Auffassung habe. Man müsse das Verhältnis der physischen und psychischen Bestandteile in den Gemütsbewegungen monistisch fassen. Dies lasse sich mittels der aristotelischen Bezeichnungen „Form“ und „Materie“ versuchen, en entendant par matière les faits somatiques, par forme l'état psychique correspondant; les deux termes n'existant d'ailleurs que l'un par l'autre et n'étant séparables que par abstraction. Chaque espèce d'émotion doit être considérée de cette manière: ce que les mouvements de la face et du corps, les troubles vasomoteurs, respiratoires, sécrétoires expriment objectivement, les états de conscience corrélatifs que l'observation intérieure classe suivant leurs qualités, l'expriment subjectivement (S. 113, 32). Der Ausdruck „trennbar nur durch Abstraktion“ darf hier nicht beirren. Ribot behandelt die physischen und psychischen Faktoren der Gemütsbewegungen durchaus als Bestandstücke, die sich mischen. Sie ergänzen sich nach ihm nicht wie logische und metaphysische Teile (Farbe und

Ausdehnung, Ding und Eigenschaft), sondern treten zu der Gemütsbewegung, die aus ihnen besteht (se compose S. 12), real zusammen. Nur dass jedes dieser Bestandstücke auf ein und dasselbe Tiefere hinweise. Letzteres soll sich gleichmässig dort in Qualitäten des Bewusstseins, hier in organischen Erregungen äussern. Der Standpunkt von Lange und James, nach dem die körperlichen die seelischen Erregungen bedingen und bestimmen, ist hiermit verlassen. Heisst es doch z. B. von den émotions des Selbstgefallens (complaisance de soi S. 239), das sie dérivent directement du moi (S. 236), oder von der Liebe zwischen Mann und Weib, dass im Laufe ihrer Entwickelung l'élément physiologique s'efface graduellement, l'élément psychique gagne en intensité (S. 19). Weit entfernt also, dass der Bewusstseinszustand in den émotions die körperlichen Vorgänge ausdrückt. Nein, die körperlichen Vorgänge sollen nach Ribot mit jenen Bewusstseinsqualitäten zusammen etwas drittes ausdrücken. Nicht sie seien das Wesentliche, sondern dies Andere. Letzteres seien les tendances, besoins, appétits, instincts, désirs, alles Namen, die nach S. 2 dasselbe besagen. Le fond, la racine de la vie affective est en elles; sie seien das Leben selbst en action (S. 2, 10, 33). Jene tendances, Triebe, könnten physisch oder psychisch bedingt seien. Im letzteren Falle elles expriment non plus la constitution physique de l'individu, mais sa constitution psychique, son organisation mentale sous ses divers aspects; elles traduisent ses besoins comme être spirituel, ainsi que la respiration, la faim, la soif, etc., traduisent ses besoins comme être vivant (S. 194; vgl. S. 10, 11, 48).

Trotzdem Ribot vom Standpunkt der James und Lange gründlich abweicht, gefällt er sich oft genug in physiologistischen Behauptungen, als teile er ihn. Vielmehr, er sucht, nicht ohne gegenseitige Störung, zwei Gesichtspunkte zu vereinigen, die man angewendet hat, das emotionelle Leben zu verstehen. Der eine ist die oben erwähnte Paradoxie von Lange-James. Der andere Gesichtspunkt weist auf Schopenhauer zurück, und hier liegt die wahre Wurzel von Ribots „Psychologie des Sentiments“. Lust und Unlust,

sagen die Vertreter dieses Gesichtspunktes, seien nur unwesentliche, oberflächliche Erscheinungen des seelischen Lebens. Das Wesenhafte, das ihnen zugrunde liege, seien Triebe, qui, eux, sont toujours agissants, permanents et indéfectibles (S. 79). Sobald wir diese befriedigten, erlebten wir Lustgefühle, sobald sie unbefriedigt blieben, erlebten wir Unlustgefühle; hier douleurs, dort plaisirs qui les accompagnent, selon qu'elles (die Triebe) sont satisfaites ou contrariées (S. 2). Die angenehmen und unangenehmen Zustände seien nur Marken, Zeichen (signes, indices); sie seien blosse Wirkungen (effets), deren verborgene Ursachen die Triebe wären. La faculté de tendre ou de désirer et par suite d'éprouver du plaisir et de la douleur, erklärt Ribot gleich zu Beginn (S. 2). Im besondern hören wir über die Produktion von Unlust: l'être sentant, homme ou animal, est un faisceau de besoins, d'appétits, de tendances physiques ou psychiques: tout ce qui les supprime ou les entrave, se traduit par la douleur, d. i. durch souffrance physique und tristesse (S. 48, vgl. S. 11, 12). Ähnlich über die Produktion von Lust: nous considérons le plaisir, au même titre que la douleur, comme un phénomène surajouté, un symptome, une marque, dénotant que certaines tendances sont satisfaites (S. 53, 54; z. B. plaisir physique résultant de l'appétit satisfait, d. i. de l'apaisement de la faim et de la soif S. 16, 55).

Diese Lehre von befriedigten und nicht befriedigten Trieben ist die Seele des Ribot'schen Buches. Ihr entspricht deutlich seine Korrektur der Lange-James'schen Theorie. Gleichwohl wird Ribot die physiologistischen Wendungen nicht los. Er mischt sie störend in dieselbe Trieblehre hinein, durch die er jene These gerade korrigieren will. Dies z. B. sogleich auf S. 2, wo er die tendance nicht wie später als das verborgene seelische besoin hinter den Bewegungen, sondern selbst als Bewegung beschreibt: la tendance n'est rien de mystérieux; elle est un mouvement ou un arrêt de mouvement à l'état naissant. Ebenso verwandelt sich ihm die Unlust, die dem unbefriedigten Triebe entspringen soll, auf einmal in eine angoisse physique du

désir non satisfait (S. 102; es ist die Rede von curiosité frustrée, also einer tendance psychique). Mit der gleichen physiologistischen Laune schilt er die höheren émotions, bei denen l'élément physiologique s'efface graduellement, während l'élément psychique gagne en intensité, als appauvrissements dans l'ordre affectif. Denn émotions ohne Mithall im ganzen Körper seien blosse Zustände des Intellekts, ein blosses abstrait ou extrait d'émotion, un substitut pauvrement remémoré, reduction pâle de ce qui a été une émotion (S. 19, 99, 100, 162).[1]) Auf dem Boden der Triebblehre bleiben die höheren émotions ebenso gut Gemütsbewegungen wie die niederen. Verraten sich in ihnen doch auch tendances, und zwar gerade die geistigen, tendances psychiques, die, wie die complaisaure de soi (S. 230) oder die attraction de son semblable (S. 231) bezw. vers les faibles von innen kommen. Wieder fällt Ribot ohne Not in die Sprache von Lange-James, die er verlassen hatte, dort zurück, wo er untersucht, warum die geistigen constructions d'images, concepts, idéals peuvent susciter certaines sentiments, certaines tendances appropriées? (S. 17, 19, 108, 261). Diese Frage verwandelt sich ihm unversehens in die andere: pourquoi certaines images, certaines idées, ont-elles le privilège de susciter certains états organiques et moteurs et par suite l'émotion? (S. 107). Kurz, Ribot schwankt zwischen zwei verschiedenen Theorien und bringt dadurch in seine Ausführungen einen klaffenden Zwiespalt.

[1]) Vgl. hierzu die treffende Kritik Stumpfs „Über den Begriff der Gemütsbewegung" in der Zeitschrift für Psychol. und Physiol. d. Sinnesorgane, Bd. XXI, S. 61. Die „Sublimation" der Affekte, wie sie Ribot beschreibe, bewirke keineswegs notwendig eine Schwächung. Die Lebhaftigkeit der sinnlichen Gefühle mag schwächer und schwächer werden mit der Zunahme der intellektuellen Elemente; aber der Affekt wird dabei nicht notwendig schwächer. Man kann sich höchst intensiv über die Bekehrung eines Sünders, über einen guten Richterspruch, über einen Sieg der heimischen Waffen, über die Entdeckung eines allgemeinen Naturgesetzes oder einer alten Handschrift freuen, ohne dass die Erscheinungen, die einem dabei vorschweben, von heftiger sinnlicher Annehmlichkeit begleitet wären. Von solcher Art sind eben für den kultivierten Menschen weitaus die meisten Gemütsbewegungen".

Dies erkennt man vor allem sehr deutlich in dem, was er über *Lust* und *Unlust* schreibt.

Als Anhänger der Trieblehre sagt er: in jeglicher Unlust werde angezeigt, dass sich Triebe nicht befriedigen können. Sie resultiere psychisch als Effekt von tendances frustrées. La douleur comme événement psychique n'est pas une cause, mais un symptôme. La cause c'est l'excitation qui venant du milieu intérieur agit sur la vie organique. Elle se traduit de deux manières: d'une part, par l'état de conscience que nous appelons douleur; d'autre part, par de phénomènes physiques. Ce que la conscience exprime à sa manière, l'organisme l'exprime à sa manière (S. 32). Diese Erklärung deckt sich mit den Anschauungen der Trieblehre. Ist doch nach dieser la vie en action nichts anderes als les tendances (S. 10). Gestört oder aber gefördert, führen sie körperlich zu Erregungen der Gefässe, Muskeln, Drüsen und Respirationsorgane, psychisch zu den Bewusstseinszuständen der Lust und Unlust, der Triebbefriedigung oder des Triebschmerzes.[1]) Als Physiologist kennt derselbe Ribot aber noch einen ganz anderen als den Triebschmerz. Er fügt nämlich zu der vorhin erwähnten Stelle im gleichen Athem hinzu: Schmerzursache könne auch sein l'excitation qui venant du milieu extérieur, agit sur les sens externes (vgl. S. 20, die Nerven seien manchmal instruments de douleur directs), d. h. es giebt nach ihm auch einen Nervenschmerz. Solcher soll physisch aus einer bestimmten Art Reizung der Nerven resultieren (S. 41). Denselben Zwiespalt finden wir in den Bemerkungen über die Lust. Als Beispiele für die frühesten Lusterlebnisse nennt unser Autor S. 16, 55 einerseits le plaisir physique resultant de l'appétit satisfait. Hier ist die Rede von Trieblust, von der Lust des befriedigten Hungers. Andrerseits spricht er an der nämlichen Stelle von einer anderen Art plaisir physique résultant de la sensation de la chaleur (bezw. d'un contact doux). Hier

[1]) Habe man z. B., erläutert Ribot seine Meinung sehr instruktiv am Fall des ästhetischen Schmerzes, kein besoin du genre esthétique, so werde man solchen Schmerz sicher nicht fühlen, da das Bedürfnis fehle, das amoindri oder entravé, den ästhetischen Schmerz herbeiführe.

hat der Pariser Gelehrte eine ganz andere Lust, nämlich Nervenlust, im Auge. Also einerseits Lust und Schmerz, lié à une sensation, ohne Beziehung auf vorangehendes Wünschen oder Streben. Wir erleben sie, selbst empfindungsartig, in und mit den Empfindungen, an die sie sich knüpfen (S. 38). Andererseits Lust und Schmerz, wovon die Beschreibung S. 2 stimmt: la faculté de tendre et par suite d'éprouver du plaisir et de la douleur. In der Trennung zweier Arten von Lust und Schmerz, Trieblust und Nervenlust, Triebschmerz und Nervenschmerz, zeigt sich nicht nur Ribots theoretisches Schwanken, sie entspricht den Thatsachen. Beides, seine eigenen Theorien und die Thatsachen, widerlegen den französischen Philosophen, wenn er S. 48 schreibt: „la douleur, sous toutes ses formes, revèle une identité de nature", oder wenn er Analoges von der Lust behauptet. Nicht als ob Unlust (Schmerz) in allen ihren Formen nicht Unlust wäre. Aber sie erscheint unter zwei wesentlich verschiedenen Formen, Trieb-Unlust die eine, Nerven-Unlust die andere. In der Artverschiedenheit dieser beiden Formen spiegelt sich die Verschiedenheit ihres Ursprunges.

Ribot kennt noch eine Unlust dritter Art. Er bezeichnet sie als tristesse oder douleur morale. Beispiele seien der sittliche Abscheu vor einem Verbrechen, die Qualen des Zweifels, der Langeweile, der Kummer des Künstlers, dass sein Können hinter dem gewollten Ideal zurückbleibt, sein Unmut über eine verfehlte Schöpfung u. s. w. (S. 44, 46, 56). Die douleur morale, hören wir, könne auch altruistisch sein (S. 45). Merkwürdig! Giebt es denn andere als egoistische Schmerzen, als Triebsmerz und Nervenschmerz, oder aber ist die douleur morale am Ende gar kein Schmerz, kein Leiden durch Schmerzerlebnisse? Änliche Verhältnisse begegnen uns auf Seite der joies. Es giebt plaisirs, die weder Nervenlust, noch die Lust erfüllter Wünsche zu sein scheinen. Man vgl. le plaisir même de s'exercer (S. 321), le sentiment esthétique de la beauté humaine, de la beauté abstraite et aimée par elle-même (S. 330), le plaisir esthétique provoqué par les formes, par de beaux accords (S. 55 f.). Seltsame tristesses und joies! Ribot glaubt zwar nicht,

dass sie sich im Wesen von den bisher betrachteten douleurs und plaisirs unterschieden. Aber sie haben, erkennt er an, einen neuen, eigentümlichen point de départ: la douleur physique étant liée à une sensation, la douleur morale à une forme quelconque de représentation, image ou idée (S. 43). Entsprechend die plaisirs. Teils gebe es plaisirs liés à une sensation, teils plaisirs dans l'anticipation, teils plaisirs attachés à des pures représentations (S. 55). Liegt in diesen plaisirs und douleurs morales eine neue Gattung von Gemütsbewegungen vor? Nein, wiederholt unser Autor. Aber derselbe Zwiespalt, der überhaupt seine Lehre von den sentiments beherrscht, beherrscht auch seine Antwort auf die vorliegende Frage. Bald verselbigt er jene tristesses und joies mit den douleurs bezw. plaisirs physiques, bald mit der Unlust des unbefriedigten, bezw. der Lust des befriedigten Wunsches. Weder mit der einen, noch mit der anderen Auffassung vermag er den Thatsachen gegenüber durchzudringen. Ribot freilich sieht das nicht. Ebensowenig bemerkt er, wie er beständig zwischen zwei heterogenen Theorien schwankt. Zu sehr erfüllt ihn der Gegensatz gegen eine dritte grosse Theorie des Gemütslebens, gegen die er die Waffen aufnimmt, wo er sie findet.

Jene dritte Theorie ist die intellektualistische Anschauung über das Gemütsleben. Ribot versteht hierunter teils (S. IX) die falsche Aufstellung Herbarts, als wären die Gemütsbewegungen Vorstellungen, die mit oder gegen einander strebten. Teils (S. 95) bezeichnet er mit obigem Namen die Meinung, die alle Gemütsbewegungen an Vorstellungen oder Urteile (wie mauvaise nouvelle, une apparition terrifiante, une injure reçue) als Ausgangspunkt geknüpft sein lässt. Demgegenüber betont er mit Recht,[1]) es gebe genug émotions qui ne dérivent d'aucune idée (S. 95), genug états affectifs purs, c'est-à-dire vides de tout élément intellectuel, de tout contenu représentatif, qui ne soient liés

[1]) Vgl. meine „Psychologie des Willens" S. 169 ff. Die hier mit Recht von Ribot bekämpfte Lehre wird uns in der Zuspitzung, dass Urteile die Substanz aller Affekte bilden, noch beschäftigen.

ni à des perceptions, ni à des images, ni à des concepts (S. 7). Teils (S. 19) endlich wählt Ribot die obige Bezeichnung für die Lehre, dass es überhaupt eine Macht der Ideen, Ideen mit eigener bewegender Kraft, efficacité, auf das Gemüt gebe, (die sogenannte ideologische Lehre). In letzterer Gestalt berührt die intellektualistische These unser Thema. Bei letzterem lautet freilich die Hauptfrage nicht: „werden Gemütsbewegungen durch intellektuelle Vorgänge wachgerufen?“ (Ursprungsfrage). Sie lautet: „was sind die höheren tristesses und joies, die sich neben anderen auch an intellektuelle Vorgänge knüpfen?“ (Wesensfrage).

Dass es nämlich des perceptions, images et concepts giebt, qui sont aussitôt enveloppés et comme submergés dans l'émotion qu'ils provoquent (S. 108), erkennt auch der Pariser Forscher an. Er unterstreicht eine évolution des idées qui règle celle des sentiments (S. 18). Dieser Entwickelung der Ideen folge die der émotions superieures (sentiment religieux, moral, esthétique, intellectuel). Während sich die niederen Gemütsbewegungen an sensations, perceptions ou à leurs représentations immédiates knüpften, knüpften sich die höheren Gemütsbewegungen à des images de moins en moins concrètes ou à des concepts (S. 15, 99). Aber Ribot behauptet entweder physiologistisch: diese Begleitung der Ideen durch émotions komme von den troubles organiques et moteurs, die von den Ideen geweckt würden (S. 19, 96). La conscience de ces troubles sei der état psychique, den wir die an die Idee geknüpfte émotion bezw. tendance appropriée nennten (ib. u. S. 17). Z. B. nichts sei plus chimérique que de concevoir l'émotion religieuse comme un acte pur, comme une entité psychologique existant en elle-même et par elle-même, indépendemment de ses concomitants physiologiques (S. 100). Mit anderen Worten: es gebe keine eigene puissance des idées; une idée qui n'est qu'une idée, un simple fait de connaissance, ne produit rien, ne peut rien (S. 19). Das Wirkende seien groupes de mouvements coordonnés, adoptés à des fins particulières et se traduisant dans la conscience par des émotions (S. 227). — Oder aber Ribot lässt, im Sinne der Trieblehre, die tendances

appropriées, die sich an die Ideen (images, concepts) knüpfen, ursprünglich, innées sein. Sie würden nicht, wie fälschlich die Intellektualisten glaubten, von jenen geistigen Gebilden hervorgerufen. Sie seien von Anbeginn in uns angelegt. Sobald die intellektuellen Kräfte anfingen, sich zu bethätigen, sei auch für jene tendances innées das Zeichen gegeben, sich ihrerseits zu bethätigen (vgl. S. 195; 5⁰). In diesem Sinne spricht Ribot vom plaisir inné de la symmétrie (S. 103), von der innéité de l'instinct altruiste, die ihm paraît établie sans réplique (S. 235). Ebenso le sentiment moral est inné (S. 55). Le plaisir de la création esthétique habe mitsamt der activité créatrice vraie die innéité de l'instinct (S. 55, 323). Diese émotion esthétique diffère des autres en ce que l'activité qui la produit a pour but non l'accomplissement d'une fonction vitale ou sociale, mais le plaisir même de s'exercer (S. 320). Le plaisir attaché à des pures représentations dépend comme tous les autres d'un instinct (S. 359). Hier bekämpft unser Gelehrter die intellektualistische Theorie sichtlich mit den Waffen der Trieblehre. Nicht die Ideen als solche hätten eigene Kraft, émotions zu *schaffen*. Hinter ihnen wirkten als faits fondamentals et irréductibles die *tendances innées* qui sont la racine de toute émotion (S. 92), la source de ce complexus de mouvements et d'états agréables, pénibles ou mixtes, qu'on nomme émotions[1]) (S. 194, 195).

[1]) In diesem Gesichtspunkte (tendances innées) erblickt Referent das wahrhaft Fruchtbringende in der geistvollen Psychologie des Sentiments. Nicht Physiologist, nicht Intellektualist, nähert sich hier der französische Philosoph einer richtigen voluntaristisch-nativistischen Auffassung des Affektlebens. Ihre Spuren werden uns in seinem Buche noch öfters begegnen. Merkwürdiger Weise verkennt Ribot gerade hier sein eigenes Problem. Seine richtigen voluntaristischen Bemerkungen schlagen die intellektualistische Theorie, nach der Urteile die Substanz der Affekte (émotions) bilden, und die, nach der sie die Affekte allererst schaffen. Er selber ist statt dessen fortwährend darauf aus, zu zeigen, dass sich den höheren geistigen Funktionen, bezw. der von ihnen dargebotenen Materie, keine *besonderen* tendances innées zuwenden können (s. dagegen oben unsere Ausführungen S. 27 ff.), dass es in diesem Sinne keine bewegende Kraft der Ideen gebe. Gleich seine im Text nachfolgende Hauptthese zeigt, wie er das Problem falsch stellt.

Dass der französische Philosoph auf die Lehre von der Macht der Ideen bald so bald so entgegnet, ist seiner Grundthese nicht günstig. Letztere lautet: la séparation établie entre le déplaisir (douleur morale) et la douleur physique est arbitraire, factice, nullement motivée (S. 39); entsprechend von den plaisirs. Mit dieser These wendet sich die „Psychologie des Sentiments“ gegen die Äusserungen etlicher amerikanischer Psychologen. Unter anderen hatte Strong (in der Psychological Review, Juli 1895, vgl. Sept., Nov. 1895, Januar 1896) behauptet, dass das Wort douleur zweierlei bedeute, déplaisir (displeasure) und douleur physique. Letztere, für die es besondere Schmerznerven gebe, sei eine sensation au sens strict (douleur-sensation), comme celle de bleu ou de rouge. Hierauf entgegnet Ribot zunächst richtig, sinnlicher Schmerz sei nicht eine aparte Empfindung, sondern er begleite im gegebenen Falle andere Empfindungen. Was aber das erstere betreffe, so meine Strong mit seinem Worte „déplaisir“ (Missfallen) vermutlich „douleur morale“ (S. 38). Allein entre la douleur physique et la douleur morale, il ya une identité foncière“ (S. 43). Man erkennt, dass hier Ribot als Physiologist spricht. Er schickt sich auch an (S. 44—46), seine These zu beweisen. La meilleure manière de justifièr notre thèse, c'est de suivre l'évolution de la douleur morale dans sa marche ascendante, du plus bas au plus haut (S. 44). Zwischen den douleurs morales im strengen Sinne (sagen wir dafür d. IV) und den physischen Schmerzen (d. I) gebe es nämlich Mittelstufen. Die erste sei la reproduction idéale de la douleur physique (d. II). Elle ne suppose qu'une seule condition, la mémoire. L'enfant qui a dû avaler un remède désagréable, celui qui s'est fait extraire une dent, lorsqu'il faut recommencer, éprouvent une douleur qu'on ne peut appeler physique, puis qu'elle est liée à une simple image; elle en est la copie affaiblie et l'echo. Auf einer weiteren Stufe komme es zur eigentlichen douleur morale gewöhnlicher Art (d. III). Ihr Ausgangspunkt sei un fait tout simple et tout sec, mais la douleur s'attache à tous les resultats apperçus qui en découlent. Ribot giebt hierfür Beispiele,

den Kummer über den Tod einer geliebten Person, über eigene Krankheit, über finanziellen Ruin, die Enttäuschung ehrgeiziger Hoffnungen. Diese Beispiele, sagt er, seien pris au hasard. Indessen sie betreffen alle die tristesse über einen Verlust irgend welcher Art. Solche tristesse (d. III) erscheine, wie wir weiter hören, in positiver Form als représentation d'un travail épuisant, d'un effort incessant à recommencer qui est déjà senti dans la conscience par anticipation (= d. II); in negativer Form als conscience d'un déficit, d'une privation, de besoins sans cesse renaissants, sans cesse frustrés (die eigentliche d. III). Die allerletzte Staffel, beschliesst Ribot seinen „Beweis", sei le chagrin lié à de purs concepts ou à des représentations idéales (d. IV).

Unser Autor hat, wie man auf den ersten Blick sieht, innerhalb seines „Beweises" unvermerkt den physiologistischen Standpunkt mit dem der Trieblehre vertauscht. Er beginnt mit der douleur physique (d. I) und will Übergangsformen von ihr zu den höchsten douleurs morales (d. IV) aufzeigen. Die reproduction idéale de la douleur physique, die an zweiter Stelle (d. II) beschrieben wird, sei eine solche Übergangsform. Wir erkennen sie wieder in der forme positive der douleurs morales, von der er demnächst spricht. Allein was nachher als forme négative der douleurs morales beschrieben wird, ist nichts anderes als die Enttäuschung der tendances jadis satisfaites, maintenant enragées d'une manière inexorable (S. 45). Hier ist kein Übergang, sondern ein Sprung von Nervenschmerz (d. I) zu Triebschmerz (d. II), eine *μετάβασις εἰς τὸ ἄλλο γένος*. Nicht mehr Ribot, der Physiologist, sondern Ribot, der Triebtheoretiker, nimmt hier das Wort, weil das Beweismaterial des ersteren versagt. Noch mehr: jene Übergangsform (d. II) der „reproduction idéale de la douleur physique" ist nicht einmal die Mittelstufe, die sie sein soll. Sie vermittelt nicht zwischen der douleur physique (d. I) und dem chagrin lié à de purs concept (d. IV). Sie steht mit letzterem chagrin schon auf völlig gleicher Stufe (d. II = d. IV) und ist vom Nervenschmerz, ebenso wie vom Triebschmerz, durch

einen scharfen Schnitt getrennt. Wieder ein Sprung, wieder das Auftreten einer ganz neuen Gattung. Kurz, das Ganze ist nichts weniger als das, wofür es Ribot beschreibt, eine marche ascendante aus den Regionen des körperlichen Schmerzes zum moralischen. Vielmehr, wo unser Autor Übergangsformen sieht, wechselt das, was douleur genannt wird, sein Wesen dreimal gänzlich.

In der That! Die „reproduction de la douleur physique" aus früheren Erfahrungen physischer Schmerzen, die représentation idéale der letzteren, bezw. auch von Triebschmerz, ist an sich eine blosse Vorstellung. Die Vorstellung bevorstehender Unlust wirkt aber auf uns. Wie, hat Ribot mehrfach beschrieben: „tout animal", betont er, „fuit ordinairement ce qui lui cause de la douleur" (S. 88). Oder er spricht mit Sully von der „reaction emotionelle causée par la représentation vive et persistante d'une douleur ou d'un mal possible" (S. 205, 209). Dieses *fuir* ist kein neuer Schmerz, sondern das *Fliehen* des Schmerzes; es ist eine besondere seelische Reaktion gegen ihn. Der Pariser Gelehrte hat sie gelegentlich als *peur* bezeichnet, die ihm für eine *tendance* gilt. Von ihr sagt er sehr treffend: „chez beaucomp de gens l'absence de peur n'est qu'une absence d'imagination" (S. 209). Indessen an der Stelle, die uns beschäftigt, spricht er gerade nicht von tendance, sondern von douleur. Nicht also die dynamische Bewegung des Widerstrebens, Fürchtens, fuir als solche kann er meinen. Er zielt auf das *statische Gemüts-Element,* das im Widerstreben gegen Schmerz, wie überhaupt gegen mals jeder Art, *enthalten ist.* Ein solches giebt es, es heisst **Missfallen.** Schmerz, erlebter wie lebhaft vorgestellter, missfällt; ebenso missfallen Übel, Unwerte aller Art (mals), in der anschaulichen Vergegenwärtigung. Dies Missfallen am Schmerz gehört zu unserem Wesen. In der Sprache Ribots, es bildet das Element einer tendance, vie en action. Schmerz selbst, sei es als Nerven-, sei es als Triebschmerz, gehört nicht zu unserem Wesen; er bleibt gleichsam auf der Seelenoberfläche. Deutlich genug also, dass wir es hier mit zwei verschiedenen

Gattungen zu thun haben.[1]) Und die höchsten douleurs morales in jener marche ascendante, die Ribot irriger Weise für eine Reihe stetiger Übergänge hält? Die richtige Bemerkung, sie könnten auch von altruistischer Natur sein, zeigt an, wohin sie gehören. Man denke daran, wie uns der Schmerz, bezw. Tod anderer seelischer Wesen zu berühren pflegt. Wie nämlich unser Missfallen auf eigenen Schmerz reagiert, so liegt es in einer ebenso tiefen Eigentümlichkeit geistigen Lebens begründet, dass von ihm auch fremder Schmerz nicht gleichgültig bewertet wird. Niemand wird sagen, dass das Missfallen über unsern eigenen Schmerz dieser Schmerz selbst ist. Genau so giebt es ein Missfallen an fremdem Schmerz. Auch dieses ist nicht selbst Schmerz, sondern eine Reaktion gegen Schmerz. Deswegen hat es den altruistischen Charakter, den jedermann daran empfindet. Bloss übertragener Schmerz, Mitschmerz, der beim Anblick fremden Schmerzes gleichsam auf uns herüberströmte, wäre und bliebe eigener, egoistischer Schmerz. Ribot weiss das. Mit aller Bestimmtheit scheidet er die Schmerzansteckung von der tendance bienveillante. Letztere betrachtet er als etwas angeborenes, zu unserem Wesen Gehörendes,[2]) die Schmerzansteckung nur als etwas, was sich sozusagen auf die Seelenoberfläche beschränkt (S. 227, 229 f. 287 f.).

Wie jedes lebende Wesen vor Unlust flieht, il persiste ordinairement dans ce qui lui cause du plaisir (S. 88). Auch dies auf Grund einer angeborenen tendance. Das dynamische Element der letzteren ist ein Wünschen oder Treiben. In oder hinter solchen Wünschen und Treiben steckt aber ein

---

[1]) Ähnlich kritisiert Stumpf „Über den Begriff der Gemütsbewegungen" S. 60 den „Beweis" von Ribot. Die Furcht vor Zahnschmerz sei, bemerkt Stumpf, so wenig nur eine schwächere Form des Zahnschmerzes, wie man die Hoffnung, er möge nicht wiederkehren, als eine schwächere Form des angenehmen Gefühls beim Gebrauch gesunder Kauwerkzeuge definieren könne. Hier trete zu dem sinnlichen Gefühl ein Affekt hinzu.

[2]) S. 287 „La tendance altruiste ou émotion tendre qui tient à notre constitution, comme d'avoir deux yeux et un seul estomac; S. 278 attraction du semblable pour le semblable; S. 275 tendresse pour les faibles".

statisches Element, das Gefallen an Lust. Stellen wir uns nämlich bevorstehende Lust vor, so reagiren wir darauf mit Akten des Gefallens. Dies Gefallen ist nicht die bevorstehende Lust, sondern erregt uns innerlich, sie zu wünschen. Auch bleibt es, wenn die bevorstehende Lust zur Wirklichkeit wird, als befriedigtes Gefallen, Gefallen dans le repos, bestehen, während das Wünschen und Treiben aufhört. Man lese hierüber Ribots Schilderungen: représentation d'un bien désiré (z. B. etwa bevorstehender Lust), élément de plaisir qui agit dans le sens de l'excitation et de l'attraction (S. 264). La possession étant par nature un plaisir calme ou, comme disaient les anciens, un plaisir dans le repos (S. 364). Il y a les plaisirs qui accompagnent la recherche d'une connaissance quelconque (cas particulier de l'état émotionnel qui accompagne toute forme d'activité dirigée vers un but); et les plaisirs qui s'attachent à la possession. Les premiers sont dynamiques (d. i. mit dem dynamischen Element des Wünschens verbunden), les seconds statiques (S. 363). Merkwürdigerweise unterlässt unser Autor, das Streben nach Lust (= mit Wünschen verbundene Gefallen nach Lust) unter den tendances zu nennen, während er doch das Widerstreben gegen Unlust unter dem Namen peur für einen angeborenen Trieb (tendance) erklärt hatte. Gäbe es aber keine tendance nach Lust selbst, so bliebe biologisch unverständlich, warum sich andere tendances so eigentümlich mit Lust verbinden. Zu anderen tendances nämlich, die nicht auf Lust (plaisir) gehen und sich ohne voraufgehende Erfahrung der Lust bethätigen (S. 197), gesellt sich, sobald sie zu ihrem Ziele (bien) kommen, Lust, Befriedigungslust hinzu. In welchem Masse dies geschieht, betont gerade Ribot. Die Befriedigungslust gilt ihm ja als der Oberflächenschaum aller tieferen Gemütsregungen, d. i. aller tendances. Dass sich nun solche Befriedigungslust einstellt, muss einen biologischen Wert haben. Er liegt darin, dass die Lust eigene attraction auf das Gemüt übt. Dies Gefallen an Lust selbst wird zu einer neuen tendance. Sie unterstützt in der Lenkung des Organismus die übrigen tendances, die, statt auf Lust, auf irgend welche sonstigen biens, buts particuliers (S. 109), gehen.

Wie mit den douleurs physiques die geistigen tristesses, sollen nach Ribot die geistigen joies mit den plaisir physiques eine stetige Reihe bilden. Nicht nur an dem eben genannten plaisir devenant une anticipation (S. 55) scheitert die Stetigkeit. Ist doch das plaisir bei der Vorstellung von plaisir physique etwas ganz anderes als letzteres selbst; es ist, wie wir sehen, ein Gefallen. Gefallensregungen erkennt man auch in jenen joies, die Ribot an höhere und immer höhere concepts geknüpft sein lässt (S. 55). z. B. im plaisir de créer, das er für die Quelle der sentiments esthétiques hält. Nicht mit Recht, denn der schaffende Künstler will nicht nur schaffen, er will Schönes schaffen, und der nicht schaffende Zuschauer oder Zuhörer geniesst das schöne Kunstwerk, ohne den Genuss des Schaffens zu haben. Das weist auf ein besonderes Gefallen an schönen Formen, Accorden u. s. w. hin, wie es der Pariser Gelehrte an anderen Stellen auch anerkennt (plaisir inné de la symmetrie u. s. w. S. 103). Man lese ferner seine Äusserung S. 369 Anm. über die amour des recherches abstraites et purement spéculatives. Die Natur des sentiment intellectuel, heisst es hier, sei curiosité, attraction vers la vérité. Gefallen und wieder Gefallen! Diesmal Gefallen an der Wahrheit. Freilich lässt sich letzteres nicht, wie Ribot meint, auf das Gefallen am Neuen (curiosité) zurückführen. Die Neugierde könnte man ein plaisir de connaître, am Kennen, heissen. Sie ist eine tendance naturelle, innée, de l'esprit humain unter anderm pour l'extraordinaire, l'étrange, le merveilleux (S. 362). Das Gefallen an der Wahrheit dagegen ist ein plaisir am Erkennen. Man kann vieles Neue erfahren, ohne dass dem Verlangen nach Wahrheit genügt wird. Eine alte Wahrheit gefällt anders als ein neuer Irrtum. Hier giebt es keinen Übergang, wie ihn Ribot behauptet (ib.). Ein Gefallen steckt nicht minder im plaisir de la richesse, de la force physique (S. 260, 363), in dem Wunsche nach son mieux-être (S. 93), überhaupt in der complaisance, estime de soi (S. 239, 249). Eine Schmeichelei, ein Lob, eine Bevorzugung gegen Dritte, hat irgend wann dies letztere Gefallen an der eigenen Person zum ersten Male geweckt.

Seit der Zeit bleibt es wach und lodert in dem Wunsch nach Wiederholung (la louange lui donne expansion S. 239). Die tendance du moi à s'affirmer, das self-feeling, mit den Arten orgueil (bei Männern), vanité (bei Frauen), mépris, amour de gloire, ambition u. s. w. regt sich (S. 237 ff.). Endlich zeigt auch die tendance tendre und bienveillante die Züge des Gefallens. Fremdes Wohl, die fremde Person als solche kann gefallen, am meisten in der Neigung zwischen Mann und Weib. Mit Spencer schildert Ribot die sentiments, die hier neben dem Geschlechtsinstinkt auftreten. Es seien le sentiment d'admiration, respect ou vénération, les sentiments produits par la beauté personelle, la recherche inconsciente d'un idéal, mais saisi sous une forme concrète, personelle, incarnée pour un moment dans un individu. Noch bei Tieren erkenne man la préférence exclusive d'un mâle pour une femelle élue entre beaucoup d'autres qu'il pourrait posséder (S. 249 ff.).

Kurz, überall führen die Thatsachen Ribot über seine Theorie hinaus, nach der er kein Gefallen, sondern nur physische Lust oder Befriedigungslust und im übrigen dunkel beschriebene tendances aller Art annimmt. Sehr gut die Bemerkung, dass Lust und Unlust nur oberflächliche Erfahrungen seien, dass es einen tieferen Kern unseres Gemütslebens geben müsse. Ihn sieht der Pariser Gelehrte in den tendances. Allein im Grunde aller tendances regt sich ein Gefallen. Das muss man in sich erfahren, in Apparaten kann man es nicht einfangen. Zwar die modernen Psychologen, viele von ihnen, auch Ribot, träumen von der Allmacht physiologischer Methoden. Mit dem elektrischen Licht der letzteren möchten sie das Seelenleben aufhellen. Die introspektive Methode sei daneben nur dunkel brennendes Gaslicht. Wie jedoch in der Technik das elektrische Licht nicht das Gaslicht verdrängt hat, dieses sich vielmehr, vervollkommnet und verbessert, siegreich neben jenem behauptet, ist es mit der introspektiven Methode in der Psychologie. Erhebt sie sich zu einer analysierenden introspektiven Methode, so leuchtet sie klarer und tiefer in das Seelenleben, als die physiologische Methode, die nur dessen Oberfläche zu zeigen vermag. Physiologisch wird man nie

erkennen, was tendances ihrem Wesen nach sind. Der introspektiven Analyse offenbart sich dies Wesen. Das dynamische Element der tendances, die Erregung des Wünschens oder Treibens, und das statische, die Regung des Gefallens darin, treten auseinander. Wir erwähnten schon, wie gelegentlich Ribot selbst, wahrlich nicht als Physiolog, dieser Einsicht nahe kommt (s. oben S. 44). So auch, wenn er von plaisir und douleur sagt, dass sie traduisent les conditions générales de l'existence, sont diffus partout, penètrent partout, d. h. in allen tendances enthalten sein. Il y a douleur dans la peur, dans certains moments de la colère (Ribot nennt haine, envie, mépris S. 219, 237) et de l'émotion égoiste (Ribot nennt crainte du blâme, ressentiment). Il y a plaisir dans l'émotion sexuelle, dans certains moments de la colère (Ribot nennt plaisir de destruction, de voir souffrir) et de l'émotion égoiste (Ribot nennt orgueil S. 16). Gerade von diesen „überall durchdringenden" plaisirs und douleurs rühre es her, dass uns die émotions als états agréables pénibles ou mixtes (S. 195) erscheinen. Sie bilden in den émotions das Element des Gefallens bezw. Missfallens, die tendances bilden das Element des désirer bezw. craindre. Die plaisirs = Gefallensregungen sind, könnten wir hinzufügen, das primäre, die désirs das sekundäre Element der émotions, denn die désirs (tendances) stellen sich nur ein, wenn das Gefallen ungesättigt ist. Satt ist das Gefallen im Besitz, das Ribot „statisch" oder „plaisir dans le repos" nennt, und bei dem das Wünschen aufhört. Steht der Besitz noch aus, so tritt an Stelle des plaisir dans le repos gleichsam ein plaisir en mouvement, genauer ein ungesättigtes Gefallen, das die tendance oder mouvement des désir herbeiführt.[1]) So erst wird der rätselhafte Ausdruck „satisfaction, apaisement, acomplissement" (z. B. S. 55, 194, 286, 320) verständlich, dem wir oft in der Psychologie des Sentiments begegnen. Ihr Autor erklärt ihn nirgends.

---

[1]) Vgl. S. 239: le désir de l'approbation et la crainte du blâme sont des éléments extérieurs qui comptent dans la constitution et la consolidation du sentiment de complaisance pour nous-même.

Etwas ganz anderes als das statische, bleibende plaisir in den tendances bezw. émotions ist die flüchtige Lust, die ihrer Befriedigung folgt. Das plaisir (= Gefallen) in den tendances gilt dem Ziel der letzteren, gleichgültig, ob es erreicht ist (gesättigtes Gefallen an dem betreffenden bien) oder nicht (ungesättigtes Gefallen). Die Befriedigungslust tritt hinterher als etwas neues, flüchtiges hinzu, wenn sich eben jenes Gefallen in der Erreichung des Ziels sättigt. Sie (plaisir = Lust) sei, sagt Ribot richtig, ein blosses Symptom, ein oberflächlicher Effekt des vie affective, nicht das Wesentliche daran (S. 3). Uns gilt sie sogar nur für ein Element des Gefühls, jenes Gefallen aber gilt uns als ein Element des Willens. Ribot hat nicht nur nicht die richtigen Ausdrücke gefunden, beides auseinanderzuhalten. Noch mehr als die Sprache hat ihn seine physiologistische Theorie von der Gleichartigkeit alles plaisir = Lust getäuscht. Sie hat die Keime des Richtigen, das er öfters mit gutem Beobachtungsblick erfasst, immer wieder verdunkelt. Zu diesem Richtigem gehört vor allem sein Kampf gegen den Intellektualismus, sofern er ihn nicht als Physiologist, sondern als Anhänger der Trieblehre führt (vgl. oben S. 39). Wenn er in letzterem Sinne die tendances objektiv und innées sein lässt, so stellt er sich hier mit Recht gleich uns auf die Seite des voluntaristischen Nativismus, im Gegensatz zu jedem Intellektualismus, im besonderen auch zu jener Form des Intellektualismus, die uns noch beschäftigen wird, nämlich der intellektualistisch-empiristischen Ansicht, als seien Urteile die Substanz einer jeden émotion (Affekt).

II. Külpe.

Nach Külpe (Lehrb. d. Psychologie) sind zwei Arten von Lust, bezw. Unlust zu unterscheiden. Gleich seien sie in der Qualität, ihr Ursprung sei verschieden. „Peripherisch erregt“ nennt er die eine, „central erregt“ die zweite (S. 231, 238, 273); jenes seien die sinnlichen, dieses die intellektuellen, ästhetischen, überhaupt die sogenannten höheren Gefühle (S. 237). Die sinnlichen Gefühle würden durch Sinneseindrücke,

namentlich deren Qualität und Intensität hervorgerufen. So gefalle von Farben gelb weniger als grün oder blau (S. 254). Durch Vorstellungsbeziehungen und reproduzierte Vorstellungen würden die intellektuellen, ästhetischen und moralischen Gefühle erzeugt (S. 278). Gewisse Formen und Gestalten gefielen, gewisse anere missfielen uns in den „ästhetischen Elementargefühlen“ (S. 236). Unter anderm gefielen Rhythmen oder die Teilung einer Linie nach dem goldenen Schnitt. Für dies Gefallen peripherische Entstehungsbedingungen anzugeben, lasse sich nicht ausdenken. Es handle sich hier nicht um einfache sinnliche Wirkungen, am wenigsten um Bedingungen, die nur für ein Sinnesorgan gölten, sondern um ein Verhältnis zwischen Empfindung und Urteil, Eindruck und Reproduktion. Allgemeine Einflüsse, die allen Eindrücken gegenüber in Kraft treten könnten, müssten hier spielen (S. 262, 279).

Betrachten wir die beiden Behauptungen näher, dass die Gefühle gleiche Qualität, aber verschiedenen Ursprung hätten!

Zwischen der Lust, die eine Farbe erweckt, und der Lust, die ein gelungener Erkenntnisprozess hervorruft, lasse sich, bemerkt Külpe, kein qualitativer Unterschied entdecken (S. 237). An anderer Stelle äussert er sich mehr eingeschränkt: „So selbstverständlich dem Einen die unbegrenzte Mannigfaltigkeit von Lust- und Unlustqualitäten erscheint, so selbstverständlich ist dem Anderen die blosse Zweiheit der Gefühlstöne. Eine sichere Entscheidung dieser Grundfrage ist zur Zeit nicht möglich“ (S. 245). Die Entscheidung, meint dagegen der Referent, ist nicht schwer. Denn die scheinbare Einerleiheit, sei es aller Lusttöne, sei es aller Unlusttöne, lässt sich auf einen sehr einfachen Umstand zurückführen: alle Lust gefällt, alle Unlust missfällt. Erstere erscheint (abgesehen von sittlichen Gesichtspunkten) ausnahmslos als Wert, letztere ausnahmslos als Unwert. Diese Thatsache, dass alle Lust gleichartig (abgesehen von Sättigungsunterschieden) auf das Gefallen, alle Unlust gleichartig auf das Missfallen wirkt, bestimmt sichtlich das Urteil über die Einerleiheit dort der Lust-

hier der Unlusttöne. In praxi aber, welche Verschiedenheit zwischen einem brennenden und einem kitzelnden Schmerz, der Unlust der Langeweile und der Unlust des Hungers, der Unlust des Ekels und der Unlust des Schrecks! Alle Welt kennt diese Unterschiede, denn alle Welt spricht davon. Wer die Differenz all jener Unlustqualitäten leugnet, müsste behaupten, dass hier die innere Wahrnehmung täusche. Er müsste jene qualitativen Verschiedenheiten für Schein erklären und nach einer Ursache suchen, die den Schein bewirkt. Solche hat man in der Verschiedenheit „begleitender Empfindungen“ (S. 248) erblicken wollen. Allein da die Empfindungen keine Gefühle sind, wie könnten sie beitragen, den Charakter von Gefühlen zu ändern! Hunger z. B. ändert seine Qualität nicht, ob er uns nachts überfällt, wo uns verhältnismässig wenig Empfindungen zuströmen, oder während des Mittags, wo uns Millionen Sinneseindrücke in 13000 verschiedenen Empfindungsqualitäten (S. 230) überkommen.

Hierin ändert auch das von Külpe gewählte Beispiel nichts. Wir werden aufgefordert, mit sinnlicher Lust die zu vergleichen, die ein gelungener Erkenntnisprozess hervorrufe. Unter letzterer Lust kann man nicht weniger als dreierlei verstehen: a) die Lust, die der vielleicht unerwartet glatte Vollzug des Erkennens mit sich bringt, die Denkthätigkeit macht sich leicht und angenehm; b) das Gefallen an der erkannten Wahrheit, z. B. daran, dass im rechtwinkligen Dreiecke die beiden Kathetenquadrate das Quadrat der Hypothenuse gerade ausfüllen; c) die Freude in dem Augenblicke, wo die erstrebte Einsicht gewonnen wird, der Wunsch zu erkennen sich stillt und, für den Moment, aufhört, das Bedürfnis nach Einsicht sich, wie man sagt, befriedigt. Külpe meint wahrscheinlich die letztere Freude; spricht er doch gelegentlich auch sonst von Befriedigung (S. 273, 337). Eben solche Befriedigungslust (aus gestilltem Wünschen) würden wir erleben, wenn sich unsere Hoffnung, in der Lotterie zu gewinnen, erfüllt, oder wenn uns eine Bitte gewährt wird, an deren Inhalt uns liegt, oder wenn der Gegner im Schachspiel auf eine Falle hineinfällt, die wir

ihm stellen. Man frage sich nun, ob solche Befriedigungslust der gleicht, die wir in einem warmen Bade verspüren oder beim Anblick einer Regenbogenfarbe haben? Man lasse den Nebengedanken aus dem Spiel, dass uns als Naturwesen Lust jeder Art willkommen, ein Wert, ein Gegenstand des Gefallens ist; dass andererseits das Suchen danach, welche Lust es auch sei, nicht gerade sittlich gehaltvoll erscheint. Man vergesse mit anderen Worten die natürliche und sittliche Wertung der Lust und lasse nur die reine innere Wahrnehmung sprechen: Niemand wird sich dann dem Eindruck entziehen können, dass Befriedigungslust und sinnliche Annehmlichkeit zwar der Gattung nach verwandt, der Art nach aber äusserst verschieden sind. Analog leicht und sicher scheidet sich die Unlust enttäuschter Hoffnungen u. s. w. von jeder sinnlichen Unannehmlichkeit.

Sehr richtig ist, was Külpe über den verschiedenen Ursprung der Gefühle bemerkt. Er unterscheidet Lust, die peripherisch, und Lust, die central erregt ist. Als gutes Beispiel für letztere könnte man jene Befriedigungslust nennen, von der eben die Rede war. Sieht man näher zu, so zeigt sich freilich, dass der Ausdruck „central erregte Lust“ doppelsinnig ist. Unser Autor gebraucht ihn manchmal in einem Sinne, nach dem man angemessener von Gefallen sprechen müsste. Das wird sich bald zeigen. Zuvörderst wollen wir zusehen, welcherlei central erregte *Gefühle,* die wirklich diesen Namen verdienen, es giebt? Wir nannten schon die Befriedigungslust. Sie ist psychisch geweckte Lust, die aus Willenserlebnissen stammt. Man wird ihrer teilhaftig, sobald sich eine Hoffnung befriedigt, eine Sehnsucht stillt, ein Wunsch erfüllt, ein Bedürfnis sättigt. Bei Külpe tritt diese Art central erregter Lust, sowie die entsprechende Unlust enttäuschter Wünsche oder Hoffnungen wenig hervor. Er beschäftigt sich mehr mit der psychisch geweckten Lust und Unlust, die nicht dem Willens-, sondern dem Vorstellungsverlauf entstammt. Man könnte unter anderem die Unlust der Langeweile nennen. Sie entsteht, wenn der Inhalt der Vorstellungen zu wenig wechselt. Zu einer anderen Vorstellungsunlust, dem Zweifel, kommt es,

sobald wir zwischen verschiedenen Aussagen oder Reproduktionen schwanken. Weder von der einen, noch von der anderen Vorstellung aus will sich dann die Gedankenkette weiter spinnen, wir erleben ein ungewisses Hin und Her. „Wie intermittierende Reize Unlust erregen, so werden wir auch bei den unbestimmten Reproduktionen die Unannehmlichkeit eines sie bewirkenden Eindrucks in dem Wechsel, dem unruhigen Hin und Her der Reproduktionsthätigkeit, begründet sehen können“, bemerkt treffend unser Autor (S. 264). Übrigens entsteht nicht immer die Unlust des Zweifels oder der Verlegenheit, sobald zwei Ideen, die sich widersprechen, gleichzeitig im Geiste auftreten. Sind sie stark genug, sich beide den Eingang zu erzwingen, so entsteht gerade ein lustvoller Eindruck, der des Lächerlichen.[1]) Lust erzeugt sich auch, wenn die Vorstellungen glatt und leicht, ohne Stockung ablaufen. Vielleicht stammt die Heiterkeit des Opium- oder Alkoholrausches mit aus dieser Quelle. Charakterisiert ihn doch leichtes, freies Abfliessen der Gedanken, ohne Hemmung durch allzu kritische Aufmerksamkeit.[2]) Eben in der Leichtigkeit und Bestimmtheit des Gedankenablaufs sieht auch Külpe eine Quelle central erregter Lust (S. 262). Das Gegenteil ist die Mühsal z. B. des ersten Lernens. „Aller Anfang ist schwer“, sagt

[1]) Vgl. Dumont, Vergnügen und Schmerz. Internat. wissensch. Bibliothek. XXII. Bd. S. 171.

[2]) Ein anderes Moment hebt Lipps hervor (Gött. gel. Anz. 1894. S. 18): „Mässiger Alkoholgenuss lässt die kleinen Nöten des Lebens zurücktreten, zaubert mir vielleicht allerlei lockende und erhebende Bilder vor und lässt mich an diesen Dingen lebhafte Freude haben“. Die lebhaftere Gedankenbewegung führt nämlich, ausserdem dass sie an sich lustvoll ist, in reicherer Menge als sonst Vorstellungen überhaupt herbei, unter ihnen also auch solche, deren Inhalt uns gefällt. Ist einmal eine solche Vorstellung gegeben, so schaaren sich zu ihr nach dem ersten Centrierungsgesetz (vgl. meine „Psychologie des Willens“ S. 121) sogleich andere Vorstellungen, die das betreffende Gefallen satter und satter machen. Dies um so eher, weil sich gleichzeitig die kritische Kraft des urteilenden Geistes mit ihrer hemmenden Gegenwirkung abschwächt. Wir sehen alles Gewünschte erfüllt; alles Traurige, gegen das so wie so das zweite Centrierungsgesetz arbeitet (vgl. ib.), erscheint uns im Lichte des Unbedeutenden und Geringfügigen.

das Sprüchwort. Ein anderes Gefühl mit centraler Entstehung, das aus der Art des Vorstellungsablaufs bezw. — Nichtablaufs entspringt, ist die Verwunderung oder Überraschung, z. B. wenn beim Abdrücken eines Gewehrs der Hahn versagt, ebenso das Gefühl der Erwartung. Man denke an eine möglichst gleichgültige Erwartung, wie etwa die, was nach Aussage des Lexikons ein uns neues Fremdwort zu bedeuten habe, oder wie lange es dauert, bis ich auf einem Marsche wieder hungrig werden werde? In solcher Erwartung, ebenso wie in der Verwunderung, der Überraschung, dem Erstaunen, fehlt das Moment der Lust und Unlust (S. 332).[1]) Unser Autor leugnet neutrale Gefühle und möchte daher jene Zustände lieber „Affekte" und zwar „objektive Affekte" nennen, die er wiederum echt physiologistisch fasst. Sie seien blosse Spannungsempfindungen, also peripherisch erregt. Man lokalisiere sie vornehmlich in dem Sinnesorgane, dessen Reizung erwartet werde (S. 333 ff.). Indessen, es ist klar, dass z. B. Erwartungen, wie die, was ein Wort auf französisch heisse, oder ob ich bald wieder hungrig werden werde, überhaupt nichts mit Spannungsempfindungen zu thun haben.[2]). Kurz, es giebt

---

[1]) Sehr scharf hat dies für Verwunderung und Überraschung A. Bain im Mind „On feeling as Indifference" hervorgehoben. Im Jahrgang 1887 fragt er ausdrücklich, whether we have states of mind properly describable as feelings and yet neither pleasurable or painful? (S. 576). Dort nennt er als Beispiel eines neutralen Gefühls „the excitement that preceeds sleep" (S. 578), also Müdigkeit. Im Jahrgang 1889 weist er vor allem auf wonder, surprise, marvel, astonish etc. hin. „Of this class of words it may be truly said, that the larger number fail to indicate either pleasure or pain". Es gäbe Fälle wo „a surprise ist pleasurable or painful". Man vergegenwärtige sich nämlich oft sogleich die guten oder üblen Folgen des überraschenden Ereignisses. Aber „the most typical form of surprise, as it seems to me, is the sudden advent of something so entirely strange that we cannot interpret its consequences at all, but yet imagine that it has consequences" und in solcher Lage erlebten wir mere bewilderment, als ein schlechtweg neutrales Gefühl (S. 97 ff.).

[2]) Vgl. Stumpf a. a. O. S. 84: „Sind die Affekte Organempfindungen, und zwar ohne spezifisches Unterscheidungsmerkmal, so sind auch die Organempfindungen Affekte. Man sieht dann nicht ein, warum wir

eine ganze Reihe von central erregten Gefühlen, lustvolle, unlustvolle und neutrale. Durch den Willensverlauf werden einige (die Befriedigungsgefühle), durch den Vorstellungsverlauf die meisten (Langeweile, Leichtigkeitsgefühl beim Denken, Verwunderung) erregt.

Etwas ganz anderes als Lust, die durch den Vorstellungsverlauf erregt wird, ist Lust am Vorgestellten, z. B. die ästhetische „Lust" an solchen Verhältnissen wie Symmetrie, dem goldenen Schnitt, an Rhythmen. Unser Autor glaubt vergeblich, das ästhetische Gefühl nach dem Schema der Lust, die durch den Vorstellungsverlauf entsteht, erklären zu können. Er möchte es aus Beziehungen des wahrgenommenen Eindrucks zu Reproduktionen, die letzterer wachruft, entstehen lassen. Die Bestimmtheit der reproduzierenden Wirkung eines Eindrucks, die Leichtigkeit, mit der die Reproduktion erfolgt, das Verhältnis zwischen der reproduzierenden Wirksamkeit des Gesamteindrucks und derjenigen der Einzelbestandteile, seien die Faktoren, die die ästhetische Lust erzeugten. Allein man lerne Silben auswendig, die sinnlos zusammengestellt sind. „Kann" man die Sache, so sind alle Faktoren beisammen, von denen Külpe spricht: Bestimmtheit, Leichtigkeit der Reproduktion, keine Störung in der reproduzierenden Wirkung des Gesamteindrucks und jedes seiner Bestandteile. Der ästhetische Eindruck aber bleibt aus. Mit anderen Worten: die ästhetische „Lust" lässt sich nicht daraus erklären, dass sich

---

Magendrücken, Hunger und Sättigungsgefühl, Hitzegefühl und Frösteln in einzelnen Körperteilen oder im ganzen Körper nicht unter den Begriff der Gemütsbewegung subsummieren sollen. Warum entschliesst man sich nicht zu der Verallgemeinerung? Weil uns eben zu deutlich das Bewusstsein sagt, dass zwischen den sonst so genannten Gemütsbewegungen und jenen blossen Organempfindungen ein Wesensunterschied besteht". Ähnlich Lipps in seiner ausgezeichneten Recension, in der er Lehmanns Buch, „Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens" in den Gött. gel. Anz. 1894 analysiert und kritisiert (S. 85—117). Lipps tadelt die weitverbreitete Neigung, das Gefühlselement der Affekte in die Empfindung der begleitenden körperlichen Zustände aufzulösen. „Wer die Gefühle in Körperempfindungen auflöst, löst das Ich in den Körper, das Subjekt in das Objekt auf" (Lipps a. a. O. S. 91, 96).

Reproduktionstendenzen hemmen oder fördern, verzögern oder beschleunigen. Das alles wäre Lust durch das Vorstellen, wäre durch den Gedankengang erregte Lust. Die ästhetische Lust ist aber Lust am Vorstellen.[1]) Gewisse Weisen, wie wir etwas in der Vorstellung zusammenfassen, bezw. zusammenfassen können, nämlich zu einheitlichen, reinen, einfachen Verhältnissen, gefallen unmittelbar. Unreinigkeit, Disharmonie in der Zusammenfassung dagegen missfallen. Ersteres ist das ästhetische Gefallen am Schönen, letzteres das ästhetische Missfallen am Hässlichen.[2]) Wie verschieden dies Missfallen am Hässlichen und z. B. die Unlust der Langenweile! Letztere ist eine interessierte, erstere eine uninteressierte Unlust, eben damit überhaupt keine. Denn Unlust, die nicht als eigener zuständlicher Unwert empfunden wird, ist keine Unlust. Sie ist ein verwirrender Name für Missfallen, d. i. Unwerthalten von etwas anderem. Unreinheit, Disharmonie von Sinneseindrücken oder Vorstellungsteilen ist der nicht subjektive, sondern objektive Unwert, auf den das Missfallen am Hässlichen geht. Ähnlich das Wohlgefallen am Schönen. Auch dies ist, giebt Külpe (S. 259) zu, interesselos. Dann kann aber das Wohlgefallen an Schönem keine „Lust“ sein, nicht einmal die, die durch die reproduzierende Wirksamkeit einer Empfindung hervorgerufen wird. Denn alle Lust gilt uns als ein eigener, zuständlicher Wert an uns. Das Wohlgefallen am Schönen ist aber ein Werthalten. Das, worauf dies Werthalten geht (z. B. ein Rhythmus, eine Farbenharmonie), ist kein

---

[1]) Vgl. Stumpf a. a. O. S. 55 „Das aus der leichten Bethätigung unserer intellektuellen Kräfte fliessende Lustgefühl würde ich nicht schon als einen Affekt bezeichnen, da es ebenso unmittelbar an diese Bethätigung geknüpft ist, wie die sinnliche Annehmlichkeit an die sinnlichen Empfindungen“. Das Entzücken (Gefallen d. Ref.) über das Kunstwerk, fährt St. fort, entstehe erst, „sobald die Mannigfaltigkeit der nunmehr einheitlich überschauten Beziehungen Gegenstand des Bewusstseins wird“.

[2]) Vgl. meine „Psychologie des Willens“ S. 75 f. und mein Werk „Das sittliche Leben“. Eine Ethik auf psychologischer Grundlage (Reuther-Reichard, Berlin 1901) S. 37. Ähnlich v. Ehrenfels „System der Werttheorie“ II, S. 55 ff.

Wert an uns. Es ist eine ideelle Bestimmtheit an Gegenständen aller Art, die im ästhetischen Gefallen als Wert aufgefasst wird. So tritt auch beim Studium der Gefühlslehre Külpe's zuletzt deutlich hervor, wie sich Gefallen und Lust, Missfallen und Unlust unterscheiden. Gefallen und Missfallen sind weder peripherisch noch central erregte Lust und Unlust. Sie sind ein neues Verhalten des Gemüts sui generis, ein Wert- bezw. Unwerthalten, nicht aber selbst ein Wert oder Unwert.

III. Rehmke.

Dem Standpunkt Külpe's nähert sich teilweise der, den Rehmke in seiner lichtvollen Schrift „Zur Lehre vom Gemüt" (Berlin, Salinger 1898)[1] vertritt. Rehmke denkt sich, dass derselbe physiologische Prozess stets zugleich Empfindung und Gefühl bedinge. Mehrere derartige physiologische Prozesse bedingten zwar mehrere Empfindungen (Wahrnehmungen), aber nur ein Gefühl.[2] Alles Gefühl, das so entsteht, heisst nach Rehmke sinnlich schlechtweg. Nicht nur mit Wahrnehmungen, auch mit Vorstellungen verknüpften sich Gefühle. Vielleicht entsprängen auch diese einerlei physiologischem (centralem) Prozess mit den Vorstellungen. Es könne aber auch sein, dass sie durch das Vorstellen selbst unmittelbar bedingt wären. In letzterem Falle dürfe man von geistigen Gefühlen sprechen (S. 38 f.). Klingt dies an die „peripher" und die „central erregten" Gefühle Külpe's an, so begegnen sich die Anschauungen beider Autoren auch sonst. Wie Külpe meint Rehmke, den Gefühlen jede qualitative Besonderheit absprechen zu müssen. Sie seien alle dieselbe Lust bezw. Unlust (S. 47). Nur im Stärkegrad

[1]) Vgl. Rehmke's „Lehrbuch der allgemeinen Psychologie", Leipzig, Barth 1894 und „Gemüt und Gemütsbildung", Langensalza, Beyer u. Söhne 1899.

[2]) Aus diesem interessanten Grunde, den auch Lipps a. a. O. S. 102 andeutet, polemisiert Rehmke, wie aus anderem Gesichtspunkte Külpe, gegen die Lehre vom Gefühlston der Empfindungen und Vorstellungen. Auch Referent wendet sich gegen dieselbe Lehre von noch anderem Gesichtspunkte her. Vgl. meine „Psychologie des Willens" S. 134 ff.

unterschieden sich z. B. ein Zahnschmerz und die Angst bei Gewitter (S. 52). Gewiss bemerke hier jedermann noch eine Verschiedenheit. Solche rühre indessen nicht von dem zuständlichen Bewusstsein d. i. dem Gefühl, sondern — wieder eine Ähnlichkeit mit Külpe — von begleitenden Körperempfindungen d. i. gegenständlichem Bewusstsein, her (ib.). Würden die begleitenden Körperempfindungen besonders stark, ohne für sich bemerkt zu werden, so erlebten wir „Affekte" (S. 103 ff.).[1]) Würden vorwiegend sie bemerkt, ohne sich zu verstärken, indem das übrige, vorstellungsmässige Gegenständliche zurücktrete, so erlebten wir „Stimmungen" (S. 77).[2])

---

[1]) Durch begleitende Körperempfindungen unterscheiden sich z. B. das Unlustgefühl „Zahnschmerz" und der Affekt „Angst vor Zahnschmerz" doch wohl nicht (vgl. diese Abhandlung S. 42). Die Angst vor künftigem Zahnschmerz kann ja ohne jede Änderung der Körperempfindung zum gegenwärtigen Zahnschmerz hinzutreten. Vgl. vor allem auch Lipps a. a. O. S. 100 f., der an der Hand gewichtiger Beispiele auf das thatsächliche Bewusstsein des Gegensatzes zwischen Affekt und Körperempfindungen hinweist. „Selbstverständlich", bemerkt Lipps, „gehören zum Gesamtbild, das sich uns darstellt, wenn ein Affekt uns beherrscht, die begleitenden körperlichen Vorgänge hinzu. Aber daneben steht die Thatsache, dass wir zwischen dem Affekt selbst oder der Art unseres inneren Affiziertseins einerseits und diesen begleitenden Phänomenen andererseits deutlich unterscheiden. So, wenn mir die lebhafte Freude über das reine Glück anderer etwa (in einem Augenblick der Rührung) zugleich die Kehle schmerzhaft zusammenschnürt. Jene Freude und dieser Schmerz mögen noch so sehr neben einander bestehen; der Affekt, in den mich jenes Glück versetzt, bleibt dabei ein Affekt der reinen Freude; ich denke nicht daran, ihn wegen der schmerzhaften Körperempfindung als einen teilweise schmerzlichen zu betrachten, also die Gemütsbewegung mit der körperlichen Empfindung zu vermischen. Die Freude an jenem Glück und der Schmerz in der Kehle sind für mich absolut getrennte, ja entgegengesetzte Dinge." „Gewisse sehr deutliche Körperempfindungen charakterisieren für unser Bewusstsein den Affekt, den sie begleiten, eben nicht."

[2]) Rückt, wie Rehmke meint, in den Stimmungen die Körperempfindung in Aufmerksamkeitsstellung, so müssten wir sie, nach seinem „Lehrbuch der allgemeinen Psychologie" S. 521 ff., deutlich haben. Davon zeigt sich im inneren Bewusstsein nichts. Referent zieht deshalb eine andere Theorie der „Stimmungen" vor, die in meiner „Psychologie des Willens" (s. im Register das Stichwort „Stimmungen") angedeutet ist.

Wir verweilen nicht hierbei, sondern wenden uns zu den neuen Seiten, die Rehmke für unser Thema anschlägt. Was die Lektüre seiner „Lehre vom Gemüt" instruktiv macht, ist Rehmke's (nur von wenigen geteilte) Eigenart, die psychologisch-metaphysischen Fragen klar zu legen. In scharfer logischer Analyse widerlegt er die Meinung, als könne die Psychologie rein als Wissenschaft der psychischen Phänomene auftreten. Letzteres Vorurteil führe dazu, die psychischen Vorgänge in einer Weise zu verselbständigen und zu verdinglichen, die ihr Verständnis unheilbar verwirre. Unter anderem habe man das Gefühl umgedichtet, als sei es ein bald erscheinendes, bald verschwindendes Gebilde, das für sich bestünde (S. 4, 23). Es sei aber nicht selbst Individuum, sondern nur allgemeine Bestimmtheit an einem Individuum, an einem Träger (S. 7). Wieder sei man unklar gewesen, welches Individuum die Bestimmtheit Gefühl trage. Genanntes Individuum könne keineswegs körperlich-dinglich sein, wie der Spinozismus behaupte. Es müsse seelisch, ein Ich, ein Bewusstseinsindividuum sein (S. 11, 15). In diesem Zusammenhange begegnen wir einer äusserst wichtigen Behauptung: jedes Individuum, das irgend wann fühlt, muss nach Rehmke immer fühlen (S. 18). Das folgert er, gemäss dem allgemeinen Gesetze der Veränderung (S. 12, 13), ganz einfach aus dem Wechsel der Gefühle. Denn keine Veränderung (z. B. rot-gelb-Werden) eines Individuums (z. B. eines Blattes) geschehe so, dass es eine gänzlich neue Bestimmtheit annehme. Vielmehr müsse sich eine entsprechende allgemeine Bestimmtheit des Individuums (z. B. Farbe überhaupt) in einer neuen Weise besondern. Die betreffende allgemeine Bestimmtheit müsse also in irgend einer Besonderung (z. B. grün) schon vorher existiert haben (S. 16). So auch mit dem Gefühl: „Die unbestreitbare Thatsache, dass das Bewusstsein irgend wann doch Gefühl, d. i. zuständliche Bewusstseinsbestimmtheit gehabt hat, führt zu dem sicheren Schlusse, dass das Gefühl allgemeine Bestimmtheit des Bewusstseinsindividuums ist" (S. 18).

Obiges ist sicher eine der interessantesten Behauptungen der neueren Psychologie. Referent giebt sie für die Gefühle,

Empfindungen und Wünsche, d. i. für die zuständlichen Bestimmtheiten des Bewusstseinsindividuums, ohne weiteres zu. Aber die Allgemeingültigkeit des Veränderungsgesetzes möchte er beanstanden, das Rehmke ausspricht. Letzteres entstammt Erfahrungen aus der Körperwelt. In ihr herrscht es freilich ausnahmslos und unbedingt. Ebenso gilt es für die zuständlichen Erlebnisse des Bewusstseinsindividuums. Hängen wir doch gerade durch das, was wir unseren psychischen Zustand nennen, mit unserer körperlichen Eigen- und Umwelt zusammen. Hier, gleichsam an der Oberfläche des Ich, spielt die psychophysische Einwirkung und Rückwirkung hin und her, und hier auch, wiederholen wir, herrscht obiges Veränderungsgesetz. Überall herrscht es nicht. Das innerste Wesen der Psyche, ihre eigensten spontanen Bethätigungen (Akte), entziehen sich ihm. Von den seelischen Akten des Vorstellens und Urteilens, des Gefallens und Vorziehens bedeutet jeder ein neues Anfangen. Ihnen muss erst ein Stoff gegeben sein, anlässlich dessen sie sich bethätigen. Das Gefallen z. B. an der Wahrheit tritt in uns erst auf, wenn wir wahr, d. i. mit Evidenz, urteilen. Ähnlich gefällt Lust erst, während wir Lust erleben. Kurz, unseren psychischen Akten brauchen erstens keine anderen Akte derselben Art vorangegangen zu sein. Sie können zweitens mit anderen Akten derselben Art zusammenbestehen (z. B. das Gefallen an Lust mit dem an Wahrheit). Durch beides unterscheiden sie sich von allen körperlichen und von unseren zuständlichen Bestimmtheiten. Der körperlichen Bestimmtheit rot müsste z. B., wenn sie an einem Individuum soll auftreten können, eine andere Farbenbestimmtheit, etwa grün, vorausgegangen sein. Dieselbe Bestimmtheit rot kann auch nicht mit einer anderen Farbenbestimmheit am nämlichen Individuum an der nämlichen Stelle zusammen bestehen. Mit einem Schlage drängt sich hier auf, was physische und psychische Individuen, zugleich, was die spontanen Akte der letzteren von deren zuständlichen, passiven Erlebnissen trennt.

Aus dem Gesagten folgt für unser Thema ohne weiteres die Differenz von Gefallen und Gefühl. Das Gefallen tritt

nach Art der Akte, selbständig zu einem vorhandenen psychischen Thatbestand hinzu; im Gefühl ändert der vorhandene psychische Thatbestand ab, er tauscht eine seiner Bestimmtheiten gegen eine andere derselben Art aus. Hierdurch ist gesetzt, dass beides, Gefallen und Gefühl, zweierlei ist. Noch etwas anderes ergiebt sich, wenngleich Rehmke es unerwähnt lässt: dass neutrale Gefühle existieren müssen. Denn einerseits können wir nach dem Rehmke'schen Veränderungsgesetz niemals ohne Gefühl sein. Andererseits fühlen wir uns oft genug sonder Lust und Unlust, z. B. wenn wir in der Selbstaufmerksamkeit nichts als jenes farblose Erleben antreffen, das man Gemeingefühl, Ichgefühl nennt. Es ist gerade das neutrale Gefühl, dessen Existenz für die lust- und unlustlosen Augenblicke wir theoretisch fordern müssen.[1]) Nicht bloss Gefühle, auch Wünschen und Widerstreben sind zuständliche Erlebnisse. Macht man sich dies klar, so treibt der Rehmke'sche Gesichtspunkt weiter. Er zwingt, für die wunsch- und widerstrebenslosen Augenblicke gleichfalls einen Bewusstseinszustand anzunehmen, dessen neutrale Besonderheit wir mit der von Wünschen und Widerstreben vertauschen können. Nichts hindert, diesen letzteren neutralen Bewusstseinszustand mit dem zu verselbigen, den die Theorie schon für das Fühlen fordert. Man braucht dazu nur anzunehmen, er sei fähig, nach zwei Richtungen zu variieren, deren eine der Gegensatz Lust — Unlust, deren andere der Gegensatz Wünschen — Widerstreben bezeichnet. Wir hätten dann im zuständlichen Bewusstsein etwas ähnliches wie bei den Gesichtsdaten, die auch nach doppelter

---

[1]) Man vgl. auch hier nochmals A. Bain, Mind 1889: „A mental state is a movement involving a continual change of elements, with fluctuation in the feeling-tone.“ „Does anibody pretend that, because neither pleasure nor pain is predominant, or consciously present, we therefore relapse into quiescence, or into the status quo ante? If not, recognition must be accorded to a certain form of excitement that pleasure and pain have nothing to do with.“ „The case of nervousness and timidity in appearing before an audience is as pure pain as can well be. Yet here, as everywhere else, the pain may disappear, but not, therefore, the excitement“ (S. 98 f.).

Richtung, nämlich in bunte und stumpfe Farben, auseinandergehen.

Unser Greifswalder Autor sondert nicht zwischen Gefallen und Lust. Durch diese Sonderung käme freilich in eine andere interessante Frage, die er aufwirft, neues Licht. Rehmke nimmt, wie gleich anfangs mitgeteilt, an, man könne nie mehr als ein Gefühl erleben. Dass wir in einem gegebenen Augenblicke mehrere Gefühle hätten, liesse sich zwar denken, die Erfahrung indessen widerspräche. Sie lehre, „dass in allen Fällen unserer Beobachtung der einzelne Bewusstseinsaugenblick nur ein Gefühl aufweist“, nämlich ein einfaches, ungemischtes (S. 24, 29). Es bleibe dahingestellt, ob es sich in den zutreffenden Beispielen wirklich um ein einheitliches Gefühl handelt, oder ob wir mehrere Gefühle in innerer Gesamtwahrnehmung einheitlich auffassen (wie etwa die vielen Partialtöne als Klangfarbe)? Sicherlich trifft diese Behauptung für einige Beispiele nicht zu. Sie passt nicht auf die Fälle, in denen man es nur scheinbar mit Gefühlen zu thun hat, während vielmehr Gefallen und Gefühl oder Gefallen und Gefallen zusammentreten. Diese beiden Vorgänge bleiben, auch wenn sie gleichzeitig sind, für das Bewusstsein stets gesondert. Wir erleben ihre Verschiedenheit in einem und demselben ungetrennten Augenblicke; nicht bloss, wie Rehmke bei den Gefühlen (S. 31 ff.) haben will, ihren Wechsel nach einander. Beispiele reden. Jemand glaubt, im Knie unempfindlich geworden zu sein. Er zerrt sich heftig daran, fühlt Schmerz und — freut sich gleichzeitig darüber. Ihm gefällt, dass er Schmerz empfindet. Natürlich gefällt ihm nicht der Schmerz, sondern dass er ihn noch verspüren kann. Beides, das Gefallen und den Schmerz, erlebt er im nämlichen Bewusstseinsaugenblick. Von einem Nacheinander in der inneren Wahrnehmung ist keine Rede. Jeder merkt, hier liege etwas anderes vor, als wenn sich z. B. beginnendes Bauchweh meldet, während uns eine Speise schön schmeckt. In letzterem Falle tritt zum Lustgefühl ein Unlustgefühl; eines mag das andere verdrängen oder damit abwechseln. Das Gefallen aber in dem ersten Beispiel macht sich

selbständig neben dem Schmerz geltend. Es heftet sich auf ihn als auf sein Objekt, wie es sich in unzählig anderen Fällen auf Lust als sein Objekt richtet. Lust gefällt. Schon allein, dass wir dies aussprechen, beweist, wie wir Lust und Gefallen sowohl gleichzeitig erleben und trotzdem unterscheiden. Solche Objektbeziehung zwischen Gefühl und Gefallen ist indessen nicht einmal nötig. Auch abgesehen von ihr können Gefallen und Gefühl selbständig neben einander treten. Man denke an jenes würgende Erleben von Rührung, das Lipps treffend schildert: „Die Freude an jenem Glück und der Schmerz in der Kehle sind für mich absolut getrennte, ja entgegengesetzte Dinge.“ Diese Worte von Lipps sind so richtig, wie die, die er folgen lässt: „Es verhält sich nicht anders, wenn ich über einen guten Witz so lache,[1]) dass sich Schmerz im Körper, Husten, Ringen nach Luft, schliesslich Erstickungsanfälle einstellen“ (Gött. gel. Anz. 1894, S. 100).

Man sieht, auch aus Rehmke's schönen Untersuchungen bestätigt sich indirekt die These, dass Gefallen und Missfallen keine Gefühle, sondern besondere seelische Akte sind. Mit grosser Denkklarheit sucht dieser Forscher aufzuhellen, welches die Merkmale unseres fühlenden Zustandes seien. Letzteren charakterisieren nach Rehmke die Stetigkeit seiner Abfolgen in der menschlichen Seele und die Unfähigkeit der einzelnen Gefühlsbestimmtheiten, zu mehreren zugleich das Bewusstseinsindividuum zu erfüllen. Trifft beides zu, so bewährt sich doppelt jene unsere These. Denn dann hebt sich erst recht die ganz andere Eigenart des Gefallens und Missfallens hervor. Es zeichnet sich dann gegenüber den Gefühlen und allen Zustandsbewegungen sogleich in doppelter Weise aus: durch sein unstetes Eintreten, das es, selbst ein seelischer Akt, mit anderen seelischen Akten

[1]) Trifft dieser gute Witz uns selbst, so können wir halb ärgerlich, halb belustigt sein. Der Leser erkennt hier das Zusammentreffen zweier Affekte, des Gefallens am guten Witz mit dem Missfallen über unsere Verspottung. In der „süsssauren Miene“ spiegeln sich ähnlich „geteilte Gefühle“, d. i. allerlei gleichzeitige Gefallens- und Missfallensaffekte.

(z. B. mit denen des Urteils und Vorziehens) teilt; durch die Selbständigkeit, in der wir das Gefallen und Missfallen innerlich erfahren, wo immer es zu Gefühlen oder ein Gefühl zu ihm hinzutritt.

IV. Stumpf.

Külpe und andeutungsweise Rehmke hatten mit Recht die Gefühle nach ihrem Ursprung in zwei Arten geschieden: in solche, die peripher, und solche, die central erregt werden. Dass manches, was sie zu letzteren rechnen, nicht mehr Gefühl, sondern Gefallen ist, tritt bei jenen Forschern nicht hervor. Um so mehr hat hier Stumpf den Weg geebnet. Stumpf stellt direkt die Frage, ob und wie sich Gefallen und Lust unterscheiden? Nicht im selben Wortlaut: das, was wir Gefallen (Missfallen) nennen, heisst bei ihm Affekt. Aber Stumpf unterscheidet einerseits den Affekt so deutlich nicht nur von Gefühlen jeder Art, peripher wie central erregten, sondern auch von den Begehrungen (Trieben), er beschreibt sie andererseits positiv in so unverkennbarer Weise, dass sich der Gegenstand seiner Untersuchung von unserem nur durch den Namen trennt.

Stumpf unterscheidet den „Affekt" erstens von den „rein sinnlichen Gefühlen der Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit" (S. 48 der ob. cit. Abhdl.). Diese Unterscheidung, bemerkt er, sei seit der „sensualistischen" Affekt-Theorie von Lange-James brennende Frage. Genannte Theorie, die kühne Verselbigung der Affekte mit sinnlichen Gefühlen plus Organempfindungen, prüft er mit klaren, entscheidenden Gründen und weist sie ab (S. 63 ff.). Aber auch von den central erregten Lust- und Unlustgefühlen sondert Stumpf die Affekte, z. B. das ästhetische Entzücken von dem „aus der leichten Bethätigung unserer intellektuellen Kräfte fliessenden Lustgefühl." Er möchte, erklärt er, zwar dies ästhetische Entzücken, nicht aber schon jenes Lustgefühl als einen Affekt bezeichnen, da es eben so unmittelbar an die erwähnte Bethätigung geknüpft sei, wie die sinnliche Annehmlichkeit an die sinnlichen Empfindungen

(S. 55). Endlich trennt Stumpf die „Affekte" auch von jeglicher Begehrung (Trieb). Im Gegensatz zu dieser sei nämlich der Affekt „ein passiver Gefühlszustand." Passiv nicht in dem Sinne, „dass er keine physische oder psychische Wirkung hätte, sondern als Bezeichnung für die nicht weiter beschreibliche Eigentümlichkeit, dass er auf Seiendes (bezw. Gewesenes, Künftiges), nicht aber auf Seinsollendes gerichtet ist"[1]) (S. 56). Bemerkenswerter Weise scheidet Külpe ganz ähnlich zwischen „Affekt" und „Trieb"; das nächste, was uns als unterscheidendes Merkmal entgegentrete, sei „die Passivität der Affekte und die Aktivität der Triebe" (Külpe a. a. O. S. 332).

Es ist auch der richtige Unterschied. Was es mit der Aktivität der Triebe auf sich hat, führt Külpe näher aus: „ein Affekt wird zum Triebe, sobald gewisse Richtungen des Willens auf die Bewegung des Subjekts Einfluss gewinnen. So geht der Zorn in einen Trieb über, wenn bestimmte Vorstellungen von Bewegungen und die diesen entsprechenden Organempfindungen[2]) zu dem Affekt hinzutreten, die alle dem Zwecke dienen, eine Befriedigung und damit Aufhebung dieses Zustandes herbeizuführen. Als regelmässiges Ziel eines Triebes betrachtet man die Erhaltung (richtiger „Wiederholung für die nächste oder fernere Zukunft d. Ref.) eines vorhandenen Lustgefühls und die Beseitigung eines vorhandenen Unlustgefühls" (ib. S. 337 bis 338). Was es mit der Passivität der Affekte auf sich hat, führt Stumpf näher aus: „von den Begehrungen scheiden wir die Affekte dadurch, dass diese auf ein Seiendes (bezw. Gewesenes, Künftiges), jene auf ein Seinsollendes gehen — diesen Ausdruck nicht bloss im engeren ethischen, sondern im allgemeinsten Sinne verstanden. Auch ein Affekt, der auf Zukünftiges gerichtet ist, wie die Hoffnung, ist noch nicht ein Begehren. Dem, es wird sein! und dem, es soll sein! entspricht ein verschiedener Gemütszustand. Ob man

[1]) richtiger „auf Fehlendes" d. R.

[2]) Dieselbe physiologistische Fassung auch bei Rehmke „Trieb und Wille im menschlichen Handeln." Langensalza bei Beyer & Söhne. 1899. S. 15.

freilich das Seinsollende selbst anders als dadurch definieren kann, dass es der Inhalt eines Begehrens ist, kann wohl gefragt werden. Es dürfte hier ein letzter Unterschied vorliegen, den wir nur beobachten und dann durch den einen wie den anderen Ausdruck gleich gut bezeichnen können" (Stumpf a. a. O. S. 56). Sichtlich erblicken beide Forscher in dem Moment des Wunsches, bezw. Widerstrebens, das Wesentliche, was Trieb und Affekt sondert. Das Wünschen fehlt bei den Affekten; daher ihre Passivität. Es durchzieht die Triebe; daher deren Aktivität. Dort ein Gefallen und Missfallen, des gleichsam stille steht, sei es im Geniessen, Bewundern, Betrachten, Entzücken, sei es im Geärgert-, Beleidigt-, Erzürnt-, Verbittert-, Bekümmertsein, in der Gunst, in der Missgunst, im Verachten. Hier ein Gefallen bezw. Missfallen mit der seelischen Bewegung des Wunsches bezw. Widerstrebens. Satt nannten wir das eine, unsatt das andere. Mit den Worten, der Affekt beziehe sich auf „Seiendes", die Begehrung auf „Seinsollendes", trifft Stumpf denselben Unterschied, der sich allerdings nicht weiter beschreiben, nur erleben lässt. Eben weil der Akt des Gefallens unsatt, d. i. unbefriedigt am Seienden, ist, bewirkt er die zuständliche Regung des Wünschens. Er bewirkt sie mit dem Differenzbetrage dessen, was ihm zur Sättigung (am Seinsollenden) fehlt.[1] Umgekehrt übriges beim Missfallen. Bei ihm ist die bewegende Kraft nicht daran gebunden, dass es unsatt, sondern dass es satt ist. Mit sattem Missfallen verbindet sich ein Widerstreben gegen das Objekt des Missfallens. Hat das Widerstreben Erfolg, so verschwindet das missfällige Objekt aus der Berührung mit dem Subjekt, das Missfallen wird entsättigt und das Widerstreben hört auf. Daher geht die Widerstrebung genauer gesprochen auf ein Nichtseinsollendes. Man sieht, im Lichte unserer willenspsychologischen Kategorien „Gefallen, Miss-

---

[1]) Vgl. Külpe a. a. O. S. 338: „Wir finden bei den Trieben sehr häufig ein primäres Lust- oder Unlustgefühl (= ungesättigtes Gefallen oder sattes Missfallen, d. Ref.) als Ausgangspunkt der Gemütsbewegung."

fallen, satt, unsatt", lässt sich klar und einleuchtend zwischen Affekten und Begehrungen sichten.

Stumpf seinerseits verweilt nicht lange bei diesem Unterschied. Er frage, bemerkt er, hauptsächlich, wie sich die Affekte von den rein sinnlichen Gefühlen der Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit abgrenzen. Wir würden so abgrenzen: Lust und Unlust sind Wert und Unwert unseres Zustandes (neben anderen nicht zuständlichen Werten und Unwerten), Gefallen und Missfallen sind Wert- und Unwerthaltungen. Die Affekte sind Gefallen und Missfallen in sattem, gleichsam stillstehendem Zustande, die Triebe sind unsattes Gefallen mit dem Ziel der Sättigung und begleitender zuständlicher Erregung des Wunsches, bezw. sattes Missfallen mit begleitender zuständlicher Bewegung des Widerstrebens und dem Ziel der Entsättigung. Nicht wesentlich anders beschreibt Stumpf den Unterschied zwischen den Affekten und den sinnlichen Lust- oder Unlustgefühlen. Nur seine Erklärung ist verschieden, nämlich ausgesprochen intellektualistisch-empiristisch. Die Beschreibung lautet: „Die Sprache hat der Psychologie vorgearbeitet. Bei allen Gefühlszuständen, die zweifellos und im eigentlichsten Sinne zu den Affekten gezählt werden, sagen wir, dass sie sich auf einen Sachverhalt beziehen, über den wir uns freuen, ärgern, erzürnen, vor dem wir uns fürchten u. s. w. Die sinnliche Annehmlichkeit einer Farbe, eines Geschmackes wird direkt durch den Sinneseindruck hervorgerufen" (S. 48,49). Unser Autor trifft den Kern der Sache, nämlich den Umstand, dass die Affekte eine eigenartige Aktivität in sich schliessen, die der blossen Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit abgeht. Gemeint ist natürlich nicht die Aktivität des Begehrens, von der wir vorhin gehört haben. Im Vergleich mit den Begehrungen sollen ja die Affekte beim Eindruck des Seienden, Gewesenen oder Künftigen stehen bleiben, statt wie diese auf Seinsollendes zu gehen. Dennoch eignet auch ihnen im Gegensatz zum Erleben blosser Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit unzweifelhafte Aktivität. Die sinnlichen Lust- und Unlustgefühle seien passiv, ursprünglich, von allem Anfang vorhanden, erklärt Stumpf.

Der Affekt aber trete nachträglich hinzu, zum Zahnweh der Ärger über dasselbe oder die Furcht vor seiner Wiederkehr, zur Lust die Begierde nach Lust (S. 52 f., 60). Sichtlich schildert hier Stumpf die Aktivität, die wir als Werthalten bezw. Unwerthalten bezeichnet haben und die sich allerdings nicht in den sinnlichen Lust- und Unlustgefühlen findet. Sind oder werden diese doch vielmehr der Gegenstand jener den Affekten eigene Aktivität. Und nicht nur auf Lust und Unlust richten sich solche Werthaltungen. Auch blosse Vorstellungsinhalte, schreibt Stumpf, werden der Gegenstand von Affekten (S. 53), z. B. sei die „Manigfaltigkeit einheitlich überschauter Beziehungen der Gegenstand des ästhetischen Gefallens. Überhaupt beginne das ästhetische Fühlen, sobald Empfindungen und namentlich Kombinationen von Empfindungen von einem noch so wenig entwickelten beziehenden Denken umsponnen würden. Wieder andere Affekte, die sympathischen, richten sich auf unsere Beziehungen zu fremdem Leben (S. 54 f.).

Man kann kaum deutlicher, als hier Stumpf, zwischen (Lust- und Unlust-)Gefühlen und (Gefallens- und Missfallens-) Affekten[1]) unterscheiden. Wenigstens nicht in der Sache. Denn die Theorie unseres Autors nimmt eine andere Wendung. Die Aktivität der Affekte, auf die er überzeugend hinweist, gilt ihm nicht als eigene. Sie soll nicht von Hause aus den (Gefallens und Missfallens-) Affekten selbst innewohnen. Nicht wie sonst denkt hier der Führer des deutschen Nativismus nativistisch. Er spricht wie ein willenspsychologischer und zwar näher intellektualistischer Empirist.[2]) Kein letztes unableitbares willenspsychologisches Faktum sieht er in der Aktivität der Affekte, keinen inneren Charakter, durch den sie sich jedem Gefühle gegenüber als etwas neues und besonderes kundthäten. Sie seien zuletzt

[1]) Affekt heisst das Gefallen wohl am besten in dem Augenblicke, in dem es „affiziert“, d. h. wenn es nach vorhergehendem Wunsche satt werdend Befriedigungsgefühle wachruft.

[2]) Vgl. über willenspsychologischen Nativismus und Empirismus meine „Psychologie des Willens“ §§ 2, 5, 7, 11.

auch nur Gefühle, wie alle Lust und Unlust. Dass sie aber statt rein passiv wie diese zu bleiben, sich auf allerlei richten,[1]) auf Vorstellungsinhalte, auf Lust, Unlust, auf Mitmenschen u. s. w., läge nicht an ihnen selbst, sondern an Urteilen, die sich mit ihnen verflöchten, der Affekt gründe sich auf ein Urteil. Beim Erwachsenen knüpften sich nämlich an Sinneseindrücke allerlei Vorstellungen und Auffassungen, also Urteilsthätigkeiten. Deshalb ginge bei ihnen die bloss sinnliche Annehmlichkeit so leicht in einen Affekt über (S. 49). Nicht bloss, als ob hierbei die intellektuellen Funktionen nur zu den Entstehungsbedingungen der Affekte gehörten. Sie seien diesen selbst immanent. Der Neid z. B. schliesse die Vorstellung und Beurteilung des bezüglichen Guten in sich ein und bestehe nur, so lange diese intellektuellen Elemente bestünden. Sie gehörten zu seiner Substanz. Falle die Vorstellung hier weg oder ändere sich, so falle auch der Affekt fort oder ändere sich (S. 58). Zweierlei wird hier gesagt: a) weil sich die Affekte auf einen Sachverhalt bezögen, über den wir uns freuten, vor dem wir uns fürchteten u. s. w., deshalb enthielten sie ein Urteil (S. 48/49); b) weil sich die Affekte mit unserer Beurteilung eines Sachverhalts änderten, mit ihr kämen und gingen, darum gehörten Urteile zur Substanz der Affekte (S. 58).

Das erste Argument ist bloss der Ausdruck für den Differenzpunkt zwischen dem willenspsychologischen, hier voluntaristischen Nativismus, dort intellektualistischen Empirismus. Beide Theorien deuten ja abweichend die Aktivität der Affekte, durch die sich diese von blossen Gefühlen unterscheiden. Nach dem Nativismus ist das nicht erst eine Urteilsthätigkeit, die hinzukäme, sondern eine eigene, innere Richtung der Gefallens- und Missfallensakte (Voluntarismus). Der Empirismus hingegen sieht in solcher Aktivität etwas, was den Gefallens- und Missfallensakten fremd sei, nämlich

---

[1]) Wie sich durch ihre Richtung die Gefallensakte von den Gefühlen unterscheiden, darüber sehe man meine „Psychologie des Willens“ S. 171.

eine Urteilsthätigkeit (Intellektualismus). Er stützt sich für seine Deutung vor allem auf das zweite Argument. Dieses freilich stützt nichts. Denn es entspricht, wie Stumpf implicite anerkennt, den Thatsachen nur halb.

Gewiss. Ob ich ein Gut oder Übel (Wert oder Unwert) als gegenwärtig oder nicht gegenwärtig, als erreichbar oder nicht erreichbar, als einem Anderen oder mir gehörig vorstelle, das ändert allerdings meinen Gemütszustand. Er geht in Bezug auf das vorgestellte Gut vom ruhigen Gefallen zu Sehnsucht, Wunsch, Hoffnung, Resignation über. Dazu tritt leicht in Bezug auf fremde Personen, mit denen ich mich vergleiche, ein vermitteltes Gefallen bezw. Missfallen. Während nämlich ich mich für gleich mit ihnen oder höher als sie werte, nehme ich wahr, dass das Glück gerade umgekehrt sie begünstigt; alles Urteile, in deren Begleitung Gefallens- und Missfallensaffekte erscheinen. Ist in solchen Fällen das Urteil aber gerade die Substanz der Affekte? Keineswegs. Denn es veranlasst nur ihr Auftreten, es bietet ihnen die Materie, auf die sie sich von sich aus richten. Träte z. B. zu einem Zahnschmerz nicht mehr als die blosse Beurteilung hinzu, so bliebe er in alle Ewigkeit ein — Zahnschmerz. Er thäte nach wie vor weh, vielleicht etwas weniger weh, sofern ihn uns die theoretische Beschäftigung, die nebenhergeht, nicht so fühlen lässt. Im übrigen hätten wir einen wahrgenommenen, bemerkten, in seinen theoretischen Beziehungen (z. B. des Wechsels von stärker und schwächer Werden) aufgefassten Zahnschmerz. Statt dessen verspüren wir Ärger über die Gegenwart des Zahnschmerzes, Sorge, Befürchtung, sobald wir an seine Wiederkehr denken. Der Zahnschmerz bleibt, die bemerkten und beurteilten Beziehungen bleiben. Nichts ändert sich beim Ärgern und Fürchten, als dass wir dort an die leidige Gegenwart, hier an die Wiederkehr des Zahnschmerzes denken. Folglich wird man zu einer von zwei Annahmen getrieben: entweder taucht der Affekt des Ärgers und der Sorge zusammen mit jenen Gedanken der Gegenwart bezw. Wiederkehr auf, oder jene Gedanken müssen selbst die Affekte sein. Nur die letztere Alternative entspräche

der Behauptung, dass Urteile die Substanz der Affekte bilden. Indessen Stumpf tritt mit gutem Grunde von ihr hinweg.

Widerspricht ihr doch die Thatsache, dass nich jedes beliebige Urteil, das zu Lust- oder Unlustgefühlen hinzutritt, einen Affekt bedingt, geschweige ein solcher ist (S. 49). Diese Thatsache beweist, dass Urteile nicht die Substanz der Affekte bilden können, sondern letzteren bloss durch ihre besondere Materie den weckenden Gegenstand darbieten. Sonst liesse sich nicht verstehen, warum nicht mit jedem Urteil, das unseren Lust- oder Unlustgefühlen (z. B. ihrer Ähnlichkeit unter einander) gilt, ein Affekt erscheint. Zu demselben Schlusse drängen andere Beobachtungen. „Es kann sich“, schreibt Stumpf, „an eine sinnliche Erscheinung beim Erwachsenen direkt ein affektähnliches Gefühl, eine freudige oder traurige Wirkung, knüpfen, die weder in der sinnlichen Erscheinung, als solcher, noch in augenblicklich aktuell vorhandenen Vorstellungen und Urteilen wurzelt. Oder es ist wenigstens die Intensität der augenblicklichen Gefühlswirkung ausser Proportion zu dem Bestand an Vorstellungen und Gedanken. Es sind vielleicht nur ganz unbestimmte, schattenhafte Vorstellungen da, während das Gefühl stark entwickelt auftritt“ (ib.). Auch diese Thatsachen vertragen sich nicht mit der Deutung, dass Urteile die Substanz der Affekte bilden. Auch nicht, wenn man annimmt, jene Affekte beruhten auf vergessenen Associationen. Denn vergessene Associationen sind keine Urteile. Vielleicht möchte man sich hier aber mittels des Begriffs unbewusster Vorstellungen und Urteile helfen, die von früher her nachklängen? (vgl. ib. S. 54). Wie misslich indessen der Begriff unbewusster Vorstellungen und Urteile ist, wissen die deutschen Leser gerade durch Stumpf.

Nicht genug hiermit. Man kann direkt nachweisen, wie wenig in zahlreichen Fällen die Urteile für das Affektleben bedeuten. Dass sie diesem nicht wesentlich sind, zeigt sich z. B. sogleich am ästhetischen Gefallen. Nicht weil wir, während wir ein Kunstwerk betrachten, „die Mannigfaltigkeit der Beziehungen nunmehr (theoretisch) einheitlich überschauen“, entzückt es uns. Das Umgekehrte findet

statt. Weil uns der Gegenstand ohne weiteres (urteilslos) als schön gefällt, raten wir auf ein theoretisches Warum dieser Wirkung. Wir fragen hinterher, wodurch wohl der Gegenstand so schön erscheine? Wer aber kennt denn jene Einheit, jene Mannigfaltigkeit und jene Beziehungen, von denen man spricht, um den Kunstgenuss zu erklären? Dächten, bemerkten, beurteilten wir sie im theoretischen Bewusstsein wirklich, wir tappten über den ästhetischen Genuss weniger im dunkeln. Referent glaubt gewiss, dass das ästhetische Entzücken auf Einheit in der Fülle, Harmonie in der Mannigfaltigkeit beruht. Aber nicht, weil wir dabei erst Beziehungen auffassten und bemerkten. Die Einheit und Harmonie bleiben innerhalb einer ästhetischen Auffassung vielmehr unanalysiert. Statt durch das Bemerken und Urteilen zu wirken, bewegen sie direkt das Gefallen. Dieses wird, wie wissen wir nicht, gesättigt, wenn wir z. B. eine Gegend, sagen wir aus der Höhe, betrachten. Dasselbe Gefallen bleibt ungesättigt oder weniger gesättigt, wenn wir sie von anderem Standpunkte her betrachten. Wir sind dann ästhetisch unbefriedigt, spüren irgend etwas als „Störung“ oder „Mangel“. Was uns das eine Mal stört bezw. fehlt, das andere Mal entzückt, danach forschen wir erst hinterher und oft vergeblich. Man sieht, unser ästhetischer Geschmack eilt dem analysierenden Urteil vor; oft genug bleibt er ihm dauernd voraus. Der Satz „de gustibus non est disputandum“, gilt auch in diesem Sinne.

Ähnlich ist es mit dem Gefallen an der Neuheit, das in unsattem Zustand als Neugierde bekannt ist. So paradox es klingt, man kann nicht sagen, dieses Gefallen sei auf etwas gerichtet, was wir wahrnehmen, vorstellen oder beurteilen. Unser Wahrnehmen, Vorstellen und Urteilen nämlich geht auf einen bestimmten Gegenstand; der ist es, den wir uns vergegenwärtigen, nicht seine Neuheit. Umgekehrt, was uns gefällt, das ist die Neuheit und nicht der Gegenstand. Dieser bleibt sogar in gewissem Sinne für das Gefallen, das sich an ihm erregt, gleichgiltig. Es erhebt sich ebenso, wenn wir eine Sternschnuppe wahrnehmen, als wenn

sich uns ein anderer neuer Gegenstand darbietet, z. B. ein ungewöhnlich kleiner Mann. Dabei wiederholt es sich je und je als der gleiche Vorgang, während die Vorstellung, in deren Begleitung es erscheint, immer eine andere ist. So könnten wir höchstens durch das Abstraktum „Neues" das, woran sich unser Gefallen erhebt, vorstellungsmässig nachbilden. Aber auf das „Neue im allgemeinen" richtet sich die Neugierde doch auch wieder nicht. Dieses „Neue im allgemeinen" ist uns ja gar nicht Neues. Kurz, einerseits käme es niemals zum Gefallen der Neugierde, wenn sich uns keine Wahrnehmungs-, Vorstellungs- oder Urteilsgegenstände darböten, und wenn sie nicht mit anderen früheren kontrastierten. Andererseits ist der Kontrast zwischen den Vorstellungen, der das Gefallen am Neuen erregt, nicht in der Vorstellung. Erst nachher, nachdem uns die Gegenstände, die ihn hervorriefen, durch den Kontrast, d. i. durch ihre Neuheit gefallen haben, bildet sich die Vorstellung bezw. das Urteil aus, sie seien etwas Neues.[1])

Zu allem Überfluss giebt es Fälle, in denen deutlich Affekte auftreten, ehe wir zum Urteilen auch nur Zeit haben. Dergleichen geschieht, wenn wir eben eine sinnliche Lust erlebt haben und diese entschwindet. Dann haben wir sofort die Empfindung, uns fehle etwas. Diese Empfindung stellt sich ohne Urteilsthätigkeit ein. Wir spüren sie als dunkle Sehnsucht nach irgend etwas, das uns fehlt. Was das letztere ist, darüber werden wir uns erst später, im Laufe der Urteilsthätigkeit klar oder auch nicht klar. Jegliche Lust zieht eben unmittelbar, ohne Dazwischenkunft von Urteilen, einen Affekt auf sich, einen Affekt satten Gefallens an der anwesenden, einen Affekt unsatten Gefallens an der abwesenden.

Die hier angezogenen Fälle entkräften die intellektualistische Erklärung der Affekte. Die beschreibende Unterscheidung der Affekte von den Zuständen blosser Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit, die Stumpf giebt,

[1]) Vgl. meine „Psychologie des Willens" S. 180 f.

bleibt in Kraft. Diese Verschiedenheit ist eine Thatsache, die durch seine klare Analyse erst recht bestätigt wird. Lässt sie sich, wie wir gesehen, nicht empiristisch-intellektualistisch erklären mittels der Annahme, dass Urteile die Zustände der Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit in Affekte verwandeln, so bleibt nur eine nativistisch-voluntaristische These übrig: die Affekte des Gefallens und Missfallens, ergiebt sich, sind eigene, besondere Erlebnisse. Ihre Aktivität, durch die sie sich von jedem blossen Lust- und Unlustgefühle unterscheiden, empfangen sie nicht erst aus Urteilen. Sie wohnt ihnen von Hause aus inne. Sie besteht in dem Wechsel des Satt- und Leer-, des Wunschlos- und Wunschvoll-Werdens. Mit solchem Wechsel antwortet das Gefallen als ein aktives Thun auf die Anstösse, die es wecken. Er ist es, der uns als „Richtung" der Gefallens- und Missfallensaffekte auf gewisse Gegenstände erscheint. Das „sich richten" dieser Art ist, wie man sieht, von der „intentionalen Beziehung" der Vorstellungen und Urteile auf ihren Gegenstand gänzlich verschieden.[1] Eben diese Sättigungsverhältnisse des Gefallens- und Missfallens treten hervor bei den beiden folgenden Philosophen, mit denen wir uns beschäftigen; es sind die Österreicher v. Schubert-Soldern und Meinong.

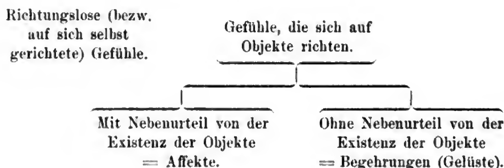
V. v. Schubert-Soldern.

Wir hatten gesehen, wie Stumpf allen Affekten, ebenso den Trieben, ein Urteil einverleibt sein liess. Es sei der eigentliche Körper dieser Gemütsbewegungen und leihe ihnen die Richtung. Weil sie sich alle auf einen Sachverhalt bezögen, über den wir uns freuten, vor dem wir uns fürchteten u. s. w., darum gründe der Affekt und die Begehrung auf ein Urteil. Die sinnliche Annehmlichkeit dagegen werde direkt durch den Sinneseindruck hervorgerufen. Sie ist mit anderen Worten für Stumpf richtungslos oder

---

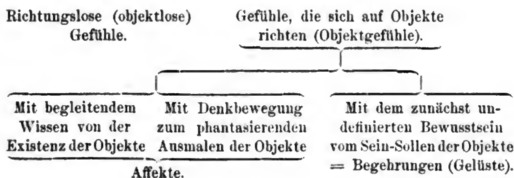
[1]) Vgl. meine „Psychologie des Willens" S. 199 ff.

doch nur auf sich selbst gerichtet. Er fasst sie als blosse Annehmlichkeit und nichts weiter. Wie blosse sinnliche Annehmlichkeit, kennt er (S. 55) auch eine blosse geistige Annehmlichkeit. Es ist „das aus der leichten Bethätigung unserer Kräfte fliessende Lustgefühl“. Man erkennt, die blosse Annehmlichkeit bezw. Unannehmlichkeit ist eine der drei Arten, in die Stumpf die Gefühle einteilt. Ihr gegenüber haben die Affekte und Triebe etwas Gemeinsames, nämlich das Merkmal der Richtung. Die zweite und dritte Art der Gefühle findet Stumpf, indem er „Affekte“ und „Begehrungen“ unterscheidet. Die Affekte sollen sich auf etwas richten, das ist, gewesen ist oder sein wird, d. h. sie sollen neben dem, dass sie Richtungscharakter haben, noch von der Überzeugung einer gegenwärtigen, vergangenen oder künftigen Existenz begleitet werden. Zu dem Urteil also, durch das sich die Affekte auf Objekte richten, tritt bei ihnen ein zweites Urteil, durch das wir ausserdem von der Existenz (bezw. früheren oder künftigen Existenz) der Objekte wissen. Bei den Begehrungen dagegen fehlt dies zweite Urteil. Sie entbehren nach Stumpf des begleitenden Existenzbewusstseins und gehen in undefinierbarer Weise auf Seinsollendes. Wir hätten sonach für die Einteilung der Gefühle folgendes Schema:



Diese Einteilung der Gefühle lässt ein wichtiges Glied aus. In der That würde wohl Stumpf selber kaum zugeben, dass sich unsere Bestimmung „ohne Nebenurteil von der Existenz der Objekte“ mit seiner Zeichnung der Begehrungen deckt. Diese sollen ja auf Seinsollendes gehen. Das ist nichts Negatives. Es ist etwas, nach Stumpf

undefinierbares, Positives. Jene negative Bezeichnung gebührt vielmehr, setzen wir hinzu, anderen Gefühlsregungen (richtiger: Gefallensakten). Kann man sich doch allerlei Objekte ohne den Gedanken ihrer Wirklichkeit vorstellen und dennoch hierbei statt irgend welchen Begehrens einen richtigen Affekt (Freude, Entzücken bezw. das Gegenteil), erleben. Ästhetische Conceptionen sind derart. Der Künstler kann in ihnen schwelgen, ohne jeden Nebengedanken, sie in Wirklichkeit umzusetzen. Sein Gefallen daran sättigt sich immer mehr, je schöner er sich sein Objekt aufbaut, je vollendeter er dessen Züge sieht, je mehr es sich ihm abrundet, je reiner es sich ihm ausgestaltet. Er erlebt einen Rausch des Entzückens. Deutlich, in ganz eigentümlicher Weise steigert sich dieser „Affekt“. Ein Begehren erlebt unser Künstler nicht. Kein Gedanke weder daran, dass das Objekt wirklich, noch dass es unwirklich ist. Das Denken ist im Ausmalen, in immer reinerer und reicherer Auffassung beschäftigt. Dem Denken bleibt nicht einmal die Zeit, nach irgend einer anderen Richtung zum Gegenstand Stellung zu nehmen. Erst nachher bringen wir ihn in die Richtlinie des Wirklichkeitsdenkens. Alsdann können wir ebenso gut meinen: „Die Phantasie war doch schön, trotzdem der Gegenstand unwirklich ist. Gäbe es mehr solcher Träume!“ Oder es kann heissen: „Schade, dass der Gegenstand nicht wirklich ist. Auf, er s o l l sein!“ In letzterem Falle haben wir ein Begehren, den Schaffenstrieb. Affekte, wie der an erster Stelle geschilderte, sind gegenüber der Stumpf'schen Einteilung etwas Neues. Fügt man sie ein, erhält man folgendes Bild:



Mit solcher Untereinteilung der „Objektgefühle" (um den Ausdruck zu gebrauchen), nähern wir uns dem Gedankenkreise von v. Schubert-Soldern.[1])

Zwar übersieht dieser Forscher gerade die Grenze, die Stumpf zwischen der blossen Annehmlichkeit bezw. Unannehmlichkeit und den Affekten zieht. Letztere sind nach v. Schubert-Soldern in derselben Weise geistige, wie erstere sinnliche Lust. Beides sei bloss in der Qualität, nicht im Begriff (etwa als „objektloses Gefühl" und „Objektgefühl") verschieden. Zudem mischten sich nicht selten geistige und sinnliche Lust in eins. Z. B. Essenslust könne mit der Lust an gemütlicher Unterhaltung zusammentreten und sich dadurch steigern: dort (Essen) die direkte Lust am Wahrgenommenen (= Lust, die durch sensorische Reize unmittelbar geweckt wird), hier (Unterhaltung) Lust am Vorgestellten (= Lust, die sich auf solches bezieht, was man nur durch Vorstellungsthätigkeit geniessen oder erreichen kann) (S. 80). Derselbe Sprachgebrauch „Lust am Wahrgenommenen" und „Lust am Vorgestellten" bedeutet indessen für unsern Autor noch etwas anderes. „Lust am Wahrgenommenen" (im vorigen Sinne = objektlose, durch sinnlichen Reiz einfach gewekte, Lust) verselbigt er gern mit jeglicher Lust am Wirklichen, bezw. Verwirklichten, selbst wenn das Verwirklichte etwas Ästhetisches, Intellektuelles oder Sittliches ist. „Lust am Vorgestellten" (im vorigen Sinne = Lust an dem, was nur beziehendes Denken fassen kann), verselbigt er gern mit Lust an jeglichem Vorgestellten, d. i. Unwirklichem. Das gefallende Vorgestellte könnte hiernach sehr wohl ein sinnlicher Inhalt, ja ein sinnliches Gefühl sein, wenn er (es) nur eben jetzt nicht wirklich vorliegt. In dieser Meinung gilt ihm Essenslust als Lust am Wahrgenommenen (= Gefallen an der gegenwärtigen Annehmlichkeit des Wohlgeschmacks); sich laben an der Vorstellung von

---

[1]) In der interessanten Artikelreihe „Das menschliche Glück und die soziale Frage" in der Tübinger Zeitschrift für die ges. Staatswissenschaft. 1896. Für unser Thema sehe man insbesondere den ersten Artikel S. 52—103.

Speisen gilt ihm als Lust am Vorgestellten (= Gefallen am gedachten Gefühle des Wohlgeschmacks). Ähnlich gilt ihm die Freude an einer gesehenen Statue als Lust am Wahrgenommenen (= Gefallen am gegenwärtigen Schönen), die Freude an der Statue, wie sie in der Vorstellung vorschwebt, wenn die wirkliche Statue auch zerstört ist, gilt ihm als Lust am Vorgestellten (= Gefallen am gedachten Schönen) (S. 81).

Letzterer Sprachgebrauch macht den Unterschied klar, um den es sich gegenwärtig handelt. Es ist der von zwei Arten der Affekte. Den einen ist es wesentlich, dass die gefälligen Objekte existieren; in den anderen lassen wir es uns mit der blossen Ausmalung von Objekten begnügen, um uns vielleicht an ihr zu berauschen. v. Schubert-Soldern unterscheidet in dieser Beziehung geradezu zwischen „Wahrnehmungs-“ und „Vorstellungsmenschen“ (S. 74). Der innere Grund dafür, dass sie sich scheiden, ist, dass man oft die Wirklichkeit eines Gefallensobjekts mit Mängeln in der Vollendung erkaufen muss. In der Idee war es schöner, als es jetzt in Wirklichkeit auftritt. Die Wirklichkeit mischt in das, was rein geschaut war, allerlei Dissonanzen. Sie enttäuscht nur zu oft gegenüber dem Ideal. Im reinen Reich des Denkens und Erdenkens schweigen die Dissonanzen. Alles, was nebensächlich ist und stört, scheidet aus der „Idee“, d. i. dem inneren Bilde des Gefälligen aus. Wir erschauen es in seiner reinsten Qualität und in seiner reichsten Fülle. Freilich dies Maximum innerer Vollendung wird durch den Mangel äusserer Wirklichkeit erkauft. Im ersten Falle das Hochgefühl der Wirklichkeitsgewissheit, im zweiten Falle der Rausch angeschauter Vollendung, den Schiller (Das Ideal und das Leben) beschreibt: „Aber dringt bis in der Schönheit Sphäre Und im Staube bleibt die Schwere Mit dem Stoff, den sie beherrscht, zurück. Nicht der Masse qualvoll abgerungen, Schlank und leicht, wie aus dem Nichts gesprungen, Steht das Bild vor dem entzückten Blick.“ Beidemal fehlt etwas, beidemal ist unser Gefallen unsatt, nur nach verschiedener Richtung. „Im ersten Falle“, sagt v. Schubert-Soldern „fehlt der Ziel-

vorstellung der Wahrnehmungscharakter, im letzten Falle entweder die logische oder ästhetische (oder sinnliche, d. R.) Vollendung“ (S. 73). Eben weil die einen Menschen schmerzlicher den einen, die anderen schmerzlicher den anderen Mangel empfinden, werden die einen mehr zu „Wahrnehmungs-“, die anderen mehr zu „Vorstellungsmenschen“. Unser Autor beschreibt beide folgendermassen: „Wer daran gewöhnt ist, sein Augenmerk vorzugsweise auf die ihn umgebende Wirklichkeit zu richten, so dass sie den Mittelpunkt, und seine Erinnerungen und Vorstellungen nur ihre Ergänzung bilden, der wird auch immer den Mangel empfinden, der der blossen Vorstellung anhaftet, wenn man sie mit der Aussenwelt vergleicht. Er wird danach streben, seine Vorstellungswelt (Erinnerungen und Kombinationen von Erinnerungselementen), soweit das möglich ist, zu verwirklichen, hier heisst verwirklichen in Wahrnehmungen umsetzen. Er wird Vorstellungen, die nicht verwirklicht werden können, die blosse Phantasien sind, von sich weisen, eben weil er einen Mangel im Vergleich zur Wirklichkeit, die ihn umgiebt, fühlt.“ Anders der Vorstellungsmensch. Dieser „vergleicht seine Erinnerungen oder Vorstellungen gar nicht oder nur dann mit der ihn umgebenden Wahrnehmungswelt, wenn sich ihm diese Vergleichung aufdrängt. Er wird sich daher des Mangels, der aller Erinnerung und Phantasievorstellung anhaftet, seltener bewusst. Deswegen genügt ihm auch die Lust der Vorstellungswelt, er strebt nicht danach, sie zu verwirklichen; sein ganzes Streben geht nach und nach in Phantasie unter. Ja noch mehr, er fühlt, so oft er gezwungen ist, von der Wahrnehmungswelt Kenntnis zu nehmen, dass sie in ihrer Beschaffenheit nicht mit seiner Vorstellungswelt übereinstimmt, er empfindet das als einen Mangel der Wahrnehmungswelt, der seinen Verdruss, Zorn, sein Leid erweckt. Er sucht daher jene Wahrnehmungswelt so fern wie möglich von sich zu halten, um sich ganz seinen Phantasien hingeben zu können“ (S. 74 f.). Die beiden Arten des Mangels, die hier klar herausgestellt werden, sind nach unserer Terminologie zwei verschiedene Weisen,

in denen ein Gefallen *unsatt* erscheinen kann. Ihm fehlt es entweder an der Wirklichkeit oder an qualitativem und quantitativem Reichtum seines Gegenstandes.[1]) Die einen Menschen suchen es nach der einen, die anderen mehr nach der anderen Richtung zu sättigen. Natürlich giebt es auch Gefallen, das satt in beiderlei Beziehung ist.

Solchem Begriff der *Sättigung* kommt v. Schubert-Soldern greifbar nahe. Das geschieht, indem er das Begehren untersucht. Letzteres ist, erinnert man sich, die dritte Unterart, die das frühere Schema der Objektgefühle (oben S. 75) zeigte. Setzt man in jenes Schema die Ausdrücke unserer Gefallenslehre ein, so sieht es so aus:

Fühlendes Zustandsbewusstsein, = Gefühle der Lust und Unlust und neutrale Gefühle.

Wertbewusstsein = Gefallensakte		
Sattes Gefallen an der äusseren Wirklichkeit von Werten.	Sattes Gefallen am möglichst grossen quantitativen und qualitativen inneren Reichtum von Werten.	Unsattes Gefallen jeder Art, das gegen sattes kontrastiert und sich mit einer begleitenden zuständlichen Erregung des Wünschens verflicht.
Affekte.		Triebe, Begehren.

v. Schubert-Soldern teilt analog ein. Nur lässt er aus, was wir als fühlendes Zustandsbewusstsein (blosse Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit nach Stumpf) beschreiben. Für „Affekt“ sagt er „ästhetische Lust“, indem er den Ausdruck weiter als gewöhnlich fasst: „Ästhetische Lust im allgemeinen nenne ich jene, die über ihren Gegenstand nicht hinausstrebt; die sich am Gegenstand selbst, mag er der Begriffs-, Vorstellungs- oder Wahrnehmungswelt angehören, genügen lässt“ (S. 83). Für „Trieb“ sagt derselbe Autor „teleologische Lust“: „Teleologische Lust nenne ich jene, die

[1]) Vgl. meine „Psychologie des Willens“ S. 103, 119 f., 122.

nicht am Gegenstande hängt, sondern an seiner Verwirklichung im allgemeinsten Sinne, mag sie nun in einer Ergänzung durch Begriffe, Vorstellungen oder Wahrnehmungen bestehen“ (ib.). Dem entspricht folgende Einteilung:

Wahrnehmungslust mit dem Charakter des Genügens.	Vorstellungslust mit dem Charakter des Genügens.	Ergänzungsbedürftige Lust.
Ästhetische Lust = Affekte.		Teleologische Lust = Trieb (Gelüste).

Das Undefinierbare des Seinsollens, das nach Stumpf dem Begehren eignet, ist hier definiert. Hören wir Näheres über diese ergänzungsbedürftige „teleologische“ Lust! Sie habe etwas Unruhiges, Rastloses, weil aus Bedürfnis und Hoffnung zusammengesetzt (ib.). Was ist also „Bedürfnis“, was „Hoffnung“?

Das *Bedürfnis*, lehrt v. Schubert-Soldern, entsteht, sobald eine gehabte Lust mehr oder minder plötzlich aufhört. Es trete als Gefühl des Unbehagens, als eine Art von Unlust, als negative Unlust auf. Man spüre es um so deutlicher, je rascher der lustvolle Zustand, der voranging, verschwinde, je lebhafter mit ihm also der gegenwärtige Zustand kontrastiere. Einzig durch solches Bedürfnis (und durch Hoffnung) werde, wie schon Locke richtig bemerkt habe, der Wille erregt (S. 59, 61). Im einzelnen schwankt unser Autor darüber, wie sich Bedürfnisse bilden. S. 61 liest man: „Das Bedürfnis als unbehaglicher Zustand entsteht nur durch die Erinnerung an eine genossene Lustart.“ S. 62 dagegen heisst es: „Die negative Unlust setzt eine vorangegangene Lust voraus und geht aus dem gefühlten Mangel derselben hervor.“ Der „gefühlte Mangel“ kann es allein thun, antworten wir. Man denke an jenen Spaziergänger zurück, dem ein Wohlgeruch eben so plötzlich vom Winde zugetragen, wie verweht wird. Sofort findet unser Spaziergänger ein Wünschen, Treiben, Drängen nach etwas Fehlendem in sich. Das Wünschen ist da, ehe er sich klar vergegenwärtigen kann, das was

fehle, sei die Anwesenheit des Dufts. Solcher Wirklichkeitsgedanke hinkt bestenfalls dem Wunsche nach. Nicht, weil wir erst in die Zukunft vorausblicken und uns vorstellten, der Duft werde von neuem anwesend sein, wünschen wir; noch auch, weil wir in die Vergangenheit zurückblicken und die Rückkehr des Duftes erwarteten. Sondern darum wünschen wir, weil uns **jetzt** etwas **fehlt.**[1]) Das Fehlen, der Mangel wird unmittelbar erlebt, nicht erst vorgestellt. Nach v. Schubert-Soldern ist dies erwachende Bedürfnis, das „Gefühl des Mangels", Unlust, und zwar „negative Unlust". Es sei „Unlust des Fehlens". Mit den Thatsachen stimmt seine Qualitätsangabe freilich nicht. Denn aller Unlust widerstreben wir. Wenn wir Bedürfnisse haben, befinden wir uns aber gar nicht in der Lage des Widerstrebens; wir erleben in uns ein Streben, ein Wünschen. Letzterer Umstand lässt sich auch nicht so drehen, als strebten wir etwa danach, das Bedürfnis zu beseitigen. Wir wollen ja nicht etwas, das Bedürfnis, weg haben; wir wollen den Gegenstand des Bedürfnisses haben oder wieder haben. Hier liegt, wie schon oben (S. 16) erwähnt, einer der schlagendsten Gründe, den Begriff des unsatten Gefallens einzuführen. Keine negative Unlust, sondern unsattes Gefallen, das vorangehendem satterem folgt: dadurch löst sich das Rätsel, was „Bedürfnis" ist? Dies unsatte Gefallen, sagt man, bewege den Willen. Nach uns ist es selber Willensakt, und die Erregung des Wünschens, die es herbeiführt, gehört unserem Zustand an. Beides, das unsatte Gefallen und die zuständliche Bewegung des Wünschens vereinigt, bilden den „Trieb".

v. Schubert-Soldern spricht nicht hiervon. Er spricht von „negativer Unlust". Indessen dieser Begriff bleibt bei ihm tot. Er selbst schiebt ihn im Fortschritt der Untersuchung beiseite und ersetzt ihn durch den einer Lust, in der uns etwas fehlt, d. i. durch den — Sättigungsgedanken. Die betreffende Erörterung ist äusserst in-

[1]) Vgl. meine „Psychologie des Willens" S. 109.

struktiv. Die Schwierigkeit, in der Frage, was den Willen bewege, mit den Begriffen von Lust und Unlust auszukommen, lastet auf ihr und wird aufgerollt. Es handelt sich dabei um die Fälle, in denen allerdings erst „Vorstellungen" das Wünschen wecken. Es sind die früher (S. 8 ff. und 75) von uns genannten, in denen man sich anschaulich in geahnte oder entschwundene Gefallensobjekte hineindenkt, als wären sie erlebt und gegenwärtig. Auch v. Schubert-Soldern kennt sie. Er ist überzeugt, die Vorstellung eines Glücks oder Guts habe damit, dass wir wünschen, irgend etwas zu thun. Nach ihm bedingt die erwartungsfreudige Vorstellung eines künftigen Guts geradezu alles Wünschen.[1]) Solche Vorstellung heisse „*Hoffnung*" (S. 67). Gerade die Hoffnung scheint aber merkwürdigerweise alles Wünschen aufzuheben! „Wo die Hoffnung allein herrscht, genügt sie sich selbst. Wem die Vorstellung eines Genusses genügt, der braucht seine Verwirklichung nicht. Er hat kein Bedürfnis nach ihr, die blosse Vorstellung des Genusses befriedigt ihn vollständig" (ib.). Mit andern Worten: unser Autor hat vorläufig nur das satte Gefallen an dem wertvollen Gegenstand geschildert, das (als Hoffnung) entsteht, wenn man sich in ihn hinein „fühlt". Dies ist natürlich ohne Wünschen. Wie aber kommt es zum Wünschen? Der genannte Philosoph meint, weil neben der Hoffnung noch das Bedürfnis da sei und ihr vorangehe. Nimmt nicht aber die Hoffnung die künftige Erfüllung schon vorweg? Dadurch scheint sie das Bedürfnis eher aufzuheben, statt ihm die Flügel des Wunsches mitzuteilen. Für unsere Auffassung ist hier nichts Schwieriges. Irgend wann hört man ja auf, das künftige Glück in eine Vorfreude zu vergegenwärtigen. Der nüchterne Gedanke, dass es jetzt nicht wirklich ist, wenn es auch verwirklicht werden könne, fängt an zu

[1]) Die Erwartungsfreudigkeit unterstützt uns, das künftige Gut im Gedanken vorwegzunehmen. Man spricht von Vorfreude. Erstere bedingt aber nicht notwendig alles Wünschen. Es giebt genug Wünsche ohne Erwartungsfreudigkeit, von denen wir wissen, dass uns ihre Befriedigung versagt bleibt. „Gäbe es doch kein Elend auf der Welt!" „Hätte es nie Ketzerfeuer gegeben!"

wirken. Alsdann sinkt das Gefallen, das eben satt war, in den unsatten Zustand zurück. Es macht einen successiven Kontrast durch, dieser bewegt unsern Zustand und — wir wünschen (vgl. ob. S. 16). Anders v. Schubert-Soldern. Er ringt mit dem unlösbaren Problem, dieselben Verhältnisse mittels des Lustgedankens zu fassen.

Mit letzterem Gedanken steht er rettungslos vor einem — Paradoxon. „Die Lust der Gegenwart kann an und für sich überhaupt kein Streben erzeugen: was man hat, strebt man nicht an. Nur eine Lust, deren Mangel wir fühlen, die wir also nicht haben oder insoweit wir sie nicht haben, kann als Motiv wirken, sie muss also als Ziel in der Zukunft liegen. Auch diese Lust ist zwar gegenwärtig, insofern sie an gegenwärtigen Vorstellungen der Zukunft hängt. Man kann daher sagen, dass das Treibende im Menschen die Zukunft in der Gegenwart der Vorstellung ist. Diese Lust der Zukunft treibt aber (doch wieder) nicht zum Handeln, sofern sie gegenwärtig ist“ (S. 96). So ist nach unserem Autor die Hoffnung, die neben dem Bedürfnis steht, ebenso träg, wie dieses selber, ein Wünschen zu zeugen. Sie vernichtet den Mangel von Lust, die „negative Unlust“, als die er das Bedürfnis bezeichnet hatte, statt es in Wunsch zu verwandeln. v. Schubert-Soldern erkennt die Schwierigkeit an und sucht sie durch einen neuen Begriff zu heben. Statt des Mangels **von** Lust oder „negativer Unlust“ hören wir auf einmal von Mangel **in** der Lust, nämlich gerade in der Hoffnungslust. „Das künftige Gut ist zunächst vorgestellt, diese Vorstellung aber genügt nicht, ich will mehr als diese Vorstellung, die ich besitze . . . der Zielvorstellung, die ich besitze, fehlt etwas; besässe sie es, dann wäre sie verwirklicht“ (S. 73). Gemeint ist, an der Lust, die die Zielvorstellung gewährt und an letzterer hängt, fehle etwas. Sie sei teleologische, keine ästhetische Lust (S. 83 und 96). In der Hoffnungslust selber sei also noch Bedürfnis, Mangel. Das reimt sich nicht mit der früheren Behauptung, als sei Bedürfnis gleich „negativer Unlust“. Negative Unlust in der Lust, was sollte man sich auch darunter denken? Wohl

aber reimt sich jener Mangel in der Lust mit unserer Lehre. „Teleologische“ Lust, der noch etwas fehlt, ist nämlich überhaupt keine Lust mehr; sie ist — unsattes Gefallen.[1])

---

[1]) v. Schubert-Soldern schreibt: „Wo das Bedürfnis fehlt, fehlt jeder Antrieb zum Handeln. Locke drückte das so aus, dass er das Bedürfnis als ein Unbehagen auffasst, das aus dem Mangel eines Guten hervorgeht; er zieht daraus den sehr wichtigen Schluss, dass selbst das höchste Gut nicht den Willen bewegt, wenn sein Mangel nicht ein Unbehagen in uns wachruft“ (S. 66). Ähnliches hat aber auch schon Platon gelehrt, der jedem in einer früheren Existenz das höchste Gut, die Schau der ewigen Ideen, besessen haben lässt. Was Wildauer „Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon und Aristoteles“ (Innsbruck 1877) ausführt, beweist überdies, dass Platon den Begriff der Sättigung nicht nur gekannt, sondern ausdrücklich (*πλήρωσις*) formuliert hat. Vom Guten hören wir z. B. Philebus 60: „*οὗ παρείη τοῦτ' ἀεὶ τῶν ζῴων διὰ τέλους πάντως καὶ παντῇ, μηδενὸς ἑτέρου ποτὲ ἔτι προσδεῖσθαι, τὸ δὲ ἱκανὸν τελεώτατον ἔχειν.*“ Im Vergleich mit dem ganzen vollen Guten sei das, was die Menge gut nenne, sättigungsarm und insofern Schein. Solcher Schein befriedige nie so wirklich, wie das Gute selbst. Jede Seele strebe daher, wenn auch unbewusst, zuletzt nach dem wahren Guten. Rep. VI, 505 D: *ὃ δὴ διώκει ἅπασα ψυχὴ καὶ τούτου ἕνεκα πάντα πράττει ἀπομαντευομένη τι εἶναι, ἀποροῦσα δὲ καὶ οὐκ ἔχουσα λαβεῖν ἱκανῶς τί ποτ' ἐστίν*; vgl. Rep. IX, 585—586 bes. *εἰ ἄρα τὸ πληροῦσθαι τῶν φύσει προσηκόντων ἡδύ ἐστι, τὸ τῷ ὄντι καὶ τῶν μᾶλλον ὄντων πληρούμενον, μᾶλλον ὄντως τε καὶ ἀληθεστέρως χαίρειν ἂν ποιοῖ ἡδονῇ ἀληθεῖ τὸ δὲ τῶν ἧττον ὄντων μεταλαμβάνον, ἧττόν τε ἂν ἀληθῶς καὶ βεβαίως πληροῖτο, καὶ ἀπιστοτέρας ἂν ἡδονῆς καὶ ἧττον ἀληθοῦς μεταλαμβάνοι.* Zunächst von der sinnlichen Begierde, dann vom Begehren überhaupt lehrt Platon, dass sie a) das unbehagliche Gefühl eines Mangels (*ἔνδεια, κένωσις*) voraussetzen; Lys. 221 D: *τό γε ἐπιθυμοῦν οὗ ἂν ἐνδεὲς ᾖ, τούτου ἐπιθυμεῖ*; b) Objekt des Begehrens sei die Füllung, *πλήρωσις*, des Mangels (vgl. „Erfüllung“ einer Hoffnung, eines Wunsches, eines Sehnens) Phileb. 47 C: *ὁπόταν αὖ κενῶται, πληρώσεως ἐπιθυμεῖ*, Gorg. 496 DE: *ὁμολογεῖς ἅπασαν ἔνδειαν καὶ ἐπιθυμίαν ἀνιαρὸν εἶναι; Ὁμολογῶ . . Τὸ δὲ πίνειν πλήρωσίς τε τῆς ἐνδείας καὶ ἡδονή; Ναί.* Phileb. 35 A: *κενούμενος γὰρ ἐρᾷ πληροῦσθαι.* Wildauer glaubt diese Lehre Platons geradezu in folgender Antithese formulieren zu sollen: „Das Gute, nach welchem jedes Begehren strebt, ist nicht irgend ein äusseres Objekt, sondern vielmehr die durch geeignete Objekte zu vermittelnde Füllung des Subjekts“ (a. a. O. S. 64), vgl. Rep. VI, 490 AB und den Mythus im Symposion über die Zeugung des Eros durch Penia und Poros.

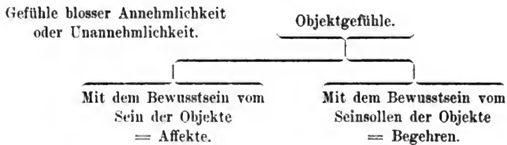
VI. Meinong.

Wenden wir uns nun einem andern österreichischen Gelehrten, A. Meinong, zu. Verfasser bekennt, durch das Lesen gerade dieses Autors viel angeregt zu sein. Aus Meinongs „Psychologisch-Ethischen Untersuchungen zur Werttheorie“ (Graz 1894) und seinem Aufsatz „Über Werthaltung und Wert“ (Archiv f. syst. Philos. I, 3) hat Verfasser seinerzeit die psychologische Wertlehre zuerst kennen gelernt. Auch unser vorliegendes Thema „Gefallen und Lust“ erscheint als ein engerer Ausschnitt, dem gegenüber Meinongs Untersuchungen über Werthaltung und Wert das allgemeinere Kapitel darstellen.

Gefallen ein Werthalten, Lust ein Wert, ein einzelner unter allen möglichen anderen (Schönes, Wahres, Neues, Gutes): dies ist das A und O, ist der Leitfaden in unserer gegenwärtigen Abhandlung. Es ist kein Zufall, dass Meinong zwischen Wert und Werthalten ebenso unzweideutig trennt. Er thut es zunächst in seinen Äusserungen über die sinnliche **Lust**. Nach Meinong ist diese keineswegs dasselbe wie Werthalten, wie Wertgefühl. Ist sie doch oft genug bloss das Objekt eines solchen, d. i. ein Wert. Man könne sich, sagt er, einerseits ausdrücklich dessen bewusst werden, dass Lust wirklich selbst einen Wert repräsentiert, Wertobjekt ist (U. S. 13). Andererseits, fährt er (S. 22) fort, könne niemand daran denken, „dass die durch das Objekt unter günstigen Umständen erregte Lust selbst das Wertgefühl ist“. Gewiss habe man es im Falle sinnlicher Lust mit einem Gefühl zu thun, das sich an Empfindungszustände des Fühlenden anschliesse. Aber dies sinnliche Gefühl sei kein Wertgefühl, „was natürlich nicht ausschliesst, dass es von einem auf die betreffende Empfindung oder wohl auch auf das sinnliche Gefühl selbst gerichteten Wertgefühl begleitet ist“ (ib. S. 40). Analoges gilt von der Unlust. Sie ist selber ein Unwert und kann eben darum Objekt eines Werthaltens werden, in dem uns, ausser dass sie „wehthut“, ihr Unwert zum Bewusstsein kommt. „Man kann an Kindern oft beobachten, um wie vieles ihnen ein

an sich geringfügiger Schmerz näher geht, wenn jemand ausgiebiges Mitgefühl an den Tag legt. Die Alltags-Psychologie interpretiert das einfach so, dass sich das Kind um seines Schmerzes willen erst recht zu bedauern anfange; und mancher mag finden, dass sich solches nicht allein bei Kindern zutrage." Man könne „über sein eigenes Unglück nochmal unglücklich" sein (S. 63 f.). Ist Lust bezw. Unlust nicht dasselbe wie Wertgefühl, was versteht Meinong unter letzterem aber dann? Wir kommen damit zu seinen Äusserungen nicht mehr über die Lust oder Unlust, sondern eben über das **Wertgefühl**. Freilich hat er letzteres nicht nach seinem Wesen bezeichnet. Er hat es dadurch von andern Gefühlen abzugrenzen versucht, dass er ihm einen besonderen Ursprung anweist.

Man erinnere sich hier noch einmal, wie Stumpf die Gefühle einteilte. Er unterschied



Meinong kennt keine Gefühle blosser Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit. Ihm gilt für sicher, dass sich alle Gefühle auf Objekte richten. Daher sieht er z. B. in der Freude an einer Landschaft, die Stumpf (ganz richtig) für einen „Affekt" erklärt, nicht etwas besonderes. Sie ist ihm ein Gefühl wie andre auch. Jedem Fühlen sei ja ein Inhalt so wesentlich wie jedem Vorstellen (S. 33). Es soll geradezu ein Vorstellungsinhalt sein, an dem an Beispielen, wie dem genannten, das Gefühl teilnimmt. Aller Vorstellungsinhalt sei zugleich Gefühlsinhalt; das Gefühl sei also der betreffenden Vorstellung gegenüber unselbständig (S. 34). Wie schwierig es freilich wird, diese Lehre durchzuführen, drängt sich unserm Autor bald auf. Der eigentliche Gefühlsinhalt lasse sich, schreibt er, gar nicht immer

unmittelbar vorfinden. Er könne hinter auffälligeren Inhalten gleichsam verborgen bleiben, so dass das Subjekt diese für den Gefühlsinhalt nehme[1]) (S. 36).

Von den eben genannten, den „Vorstellungsgefühlen", trennt der Grazer Gelehrte die Urteilsgefühle. Bei letzteren (S. 62) geselle sich zur Vorstellung der Objekte noch das Urteil, dass sie existieren. Gerade weil wir jene Objekte als wirkliche auffassen, könnten sich an sie neue Gefühle knüpfen. Solche neuen Gefühle, die dem Glauben an oder dem Wissen um die Wirklichkeit von Objekten entsprängen, seien die Wertgefühle. Durch diesen Ursprung der Wertgefühle als Gefühle, die durch Existentialurteile bedingt seien, höben sie sich von allen übrigen Gefühlen ab. Es ist also dasselbe auszeichnende Merkmal, das nach Stumpf die „Affekte" gegenüber dem Begehren charakterisiert. Meinong geht auf letzteren Unterschied genau ein.

Zunächst bemerkt er, dass das Werthalten häufig dem Begehren voran liege. Es gebe ein Werthalten ohne Begehren. Sodann könne niemand begehren bezw. wünschen, was schon da sei. Jeder begehre bezw. wünsche nur etwas, sofern es nicht da sei. An diese Voranssetzung sei der Wert so wenig gebunden, dass vielmehr einem Objekte nur dann und insofern Wert nachgesagt werden könne, als es existiere. Mindestens müsse auffallen, dass wir so vielen Dingen Wert beimässen, die wir thatsächlich besässen, oder die uns sonst in einer Weise wirklich gegenwärtig seien. Das beweise, dass in der thatsächlichen Existenz unmöglich ein Werthindernis in gleicher Weise vorliege, wie sie ein Begehrungshindernis sei (S. 16). Meinong hat über diesem Unterschied der Begehrungen und (satten) Wertgefühle übersehen, dass in jedem Begehren auch ein

---

[1]) Thatsachen der genannten Art beweisen, dass Gefühl und Gefallen objektlos sind. Würde der Gefühlsinhalt vorgestellt, so müsste er bei der geringsten Aufmerksamkeit, die sich auf ihn richtete, deutlich hervortreten. Die Erklärung, warum viele Gefühle „Scheininhalte" annehmen, sehe man in meiner „Psychologie des Willens" unter § 13 „Die Lüge des Bewusstseins."

(unsattes) Wertgefühl steckt. Indem er sich ausschliesslich an jenen Unterschied hält, erweitert sich ihm der Satz „Die Existenz ist kein Werthindernis“, zu dem andern „Alle Wertgefühle sind Existenzgefühle“. Man könne auf nichts Wert legen, als sofern man es für existierend halte (mit dem Beisatze, dass einem auch die Nichtexistenz eines Dinges von Wert sein könne) (ib.). Den hiermit gegebenen Gedanken, dass alle Wertgefühle ein Existentialurteil (dies auch auf vergangenes und künftiges Sein ausgedehnt) voraussetzen, erläutert Meinong an zahlreichen Beispielen. Man lege unter anderem Wert auf den Beifall seiner Umgebung, aber auf den vorhanden, nicht auf den unvorhanden geglaubten. Erst durch die Überzeugung vom Vorhandensein des Beifalls, die er aus dem wahrgenommenen Händeklatschen gewinne, nicht durch das Händeklatschen selber, werde z. B. ein konzertierender Künstler befriedigt (S. 18). Dieses Wissen, genauer diese Überzeugung (sie könnte auch auf Irrtum gegründet sein) erscheine als direkte Ursache, warum das Wertgefühl auftrete. Ähnlich in andern Fällen: „Man müsse an seinen Besitz glauben, um sich desselben zu freuen. Um einen bedeutungsvollen Tag im Leben eines Freundes mitzufeiern, muss man daran glauben, dass das bedeutsame Ereignis eingetreten sei. Überall sei hier ein Urteil über die Existenz des Wertobjekts Ursache des Wertgefühls. Solches Urteil stelle die Verbindung zwischen Wertgefühl und Wertobjekt her (S. 21), und verknüpfe unser Fühlen gleichsam mit der Wirklichkeit (S. 53). Indem wir die Wirklichkeit durch das Erkennen erfassen, wende sich auch unser Werthalten den mancherlei Gegenständen in jener Wirklichkeit (z. B. mitmenschlichen Erlebnissen) zu und nehme ebenso unmittelbar daran teil, wie das Urteilen zu ihnen vordringe (S. 43).

Sichtlich ist diese Definition der Wertgefühle als Urteilsgefühle einmal zu eng, andererseits zu weit. Sie ist zu weit: Wenn wir von unerwarteten Existenzen, Ereignissen u. s. w. überrascht werden, entstehen Gefühle der Verwunderung. Diese Gefühle setzen voraus, dass wir vom Dasein jener Existenzen und Ereignisse überzeugt sind;

ein Werthalten schliessen sie nicht ein. Trotzdem müssten sie nach der obigen Definition Wertgefühle sein. Andererseits ist die nämliche Definition zu eng. Unser Autor bekennt selber, dass uns an der Wahrheit von Urteilen liegt. Wir schätzen wahres Wissen, neues Wissen, Wissen überhaupt. Die Gefühle, in denen sich solche Schätzung vollzieht, nennt Meinong Wissensgefühle. Bei ihnen gehe das wahre oder neue Urteil selbst in den Gefühlsinhalt ein, ihr Inhalt sei ein Urteil. Man könne, giebt Meinong zu, kaum annehmen, dass sich jenen Wissensgefühlen ein zweites Urteil beigeselle, das uns die Existenz jener gefälligen wahren und neuen Urteile vorhalte. Das anzunehmen, wäre gar zu künstlich (S. 37 f.). Nun sollen aber die Wertgefühle ausdrücklich dadurch bedingt sein, dass wir über das Vorhandensein ihres Inhalts ein Existentialurteil fällen. Die Wertschätzung der Wahrheit, Neuheit u. s. w. wäre also keine — Wertschätzung, d. h. Meinongs Definition lässt eine wichtige Gruppe von Werthaltungen aussen stehen. Um zu erkennen, wo der Fehler liegt, muss man die trefflichen Erörterungen v. Schubert-Soldern's lesen: „Die Freuden der Vorstellungs- und Gedankenwelt sind ebenso wirklich und thatsächlich wie die Freuden der Wahrnehmungswelt. Unwert hat nur das Falsche, Unwahre, wo es auch immer vorkommen mag, aber erst in dem Augenblicke, wo es als falsch erkannt wird" (v. Schubert-Soldern, a. a. O. S. 65). Wir brauchen nicht erst auf v. Schubert-Soldern zu blicken, man lese Meinong selbst. In dem Aufsatz „Über Werthaltung und Wert" erklärt er: nicht nur unser **Wissen** um das Sein eines Objekts bedinge, dass wir es werthalten. Auch die **Vorstellung**, was uns fehle, wenn das Objekt nicht sei, beteilige sich daran, wie wir es werthalten. „An die längst gesicherte Freundschaft ist man gewöhnt, wie der Gesunde an die Gesundheit. Aber man kann sich in jedem Moment vergegenwärtigen, wie schwer man durch ihren Verlust betroffen würde, und dieser Schwere, also dem auf die Nichtexistenz bezogenen Wertgefühle, entspricht durchaus die sonst so unverständliche Grösse des Werts" (Archiv a. a. O. S. 336). Hängt nicht letzteres Wertgefühl,

das auf die Nichtexistenz des Objekts bezogen ist, an einer blossen Vorstellung? Ein Urteilsgefühl ist es also nicht. Dennoch tritt es als Wertgefühl auf. Ähnliches sehen wir bei dem, der sich im Gedanken an eine höchste Freundschaft berauscht. Er weiss, solche wird nie verwirklicht sein. Sie ist darum doch ein idealer Wert, nach dem er seine realen Freundschaften misst. Jenen idealen Massstab legt er an, und nicht bloss den, was ihm fehlte, wenn die realen Freundschaften aufhören. Den Wert einer Freundschaft bestimmt mit anderen Worten nicht bloss, was uns fehlt, wenn sie nicht da ist, sondern was nach jenem Massstab gemessen, ihr fehlt, trotz ihres Vorhandenseins.

Spärlicher äussert sich Meinong über das Wesen der Wertgefühle. Genug, dass er sie nicht mit Lust verselbigt. Im übrigen glaubt er sie dadurch, dass sie als Urteilsgefühle entstehen, hinlänglich gekennzeichnet. „Ob das so entstandene Wertgefühl auch schon in sich, abgesehen von seiner Provenienz, charakteristische Eigenart besitzt, darf angesichts der Thatsache, dass eben in dieser Herkunft eine so deutliche Charakteristik gegeben ist, ununtersucht bleiben“ (Meinong S. 24). Speziell hütet sich der Grazer Philosoph, Werthalten und Gefallen gleich zu setzen. Mit Recht. Hält man doch manches, was einem nicht gefällt, wert, z. B. als Mittel zum Zweck. Erst die Funktion des *Vorziehens* deckt sich, nach Ansicht des Referenten, mit allem Werthalten. Ein Objekt, dessen Sein man dem Nichtsein *vorzieht* (bezw. bei normaler Veranlagung vorziehen müsste vgl. Meinong a. a. O. S. 25), ist Wert. Ein Objekt, dessen Nichtsein man dem Sein *vorzieht*, ist Unwert.[1])

So wenig unser Autor die Natur des Wertgefühls direkt bestimmt, thut er es doch öfter indirekt. Seine indirekten Belege weisen allerdings dadurch auf *Gefallen* und *Missfallen* hin, dass solchem „Wertgefühl“ Sättigungsunterschiede zukommen. Hierher gehört schon, dass er die Wertgefühle, die sich an eine Nicht-Existenz knüpfen, als Gefühle bald des Mangels, bald der Freiheit, je

[1]) Vgl. meine „Psychologie des Willens“ S. 318.

nach der Beschaffenheit des Nichtexistierenden, kennzeichnet (S. 23, 55 u. ö.).[1] Viel wichtiger ist, dass nach Meinong die Grösse eines Werts und die Stärke des ihm zugewendeten Wertgefühls nicht harmonieren; sie stehen in überraschendem Missverhältnis: „Wer so glücklich ist, einen rechten Freund sein eigen nennen zu dürfen, zweifelt nicht leicht an dem ausserordentlich grossen Werte dieser Freundschaft. Wird er aber, wenn er an diese Freundschaft denkt, an diesen Gedanken auch sicher ein Werthaltungsgefühl knüpfen, dessen Lebhaftigkeit sich ebenso ungezwungen als ausserordentlich gross taxieren liesse?" (Archiv a. a. O. S. 329). Gewiss nicht. Den Werthaltungsgefühlen komme nämlich im Vergleich mit andern Gefühlen eine relativ geringe Stärke zu. Was als Wertgefühl stark sei, könne als Gefühl immer noch recht schwach sein (S. 331). Doch warnt Meinong, diesen Schluss zu verallgemeinern. „Es kann nämlich auch geschehen, dass einem Objekt unter Umständen eine Werthaltung zu teil wird, die angesichts des Wertes dieses Objekts eher durch ihre Beträchtlichkeit als durch ihre Geringfügigkeit in Erstaunen setzt. Wer von einem Freunde einen Brief — es muss keineswegs ein besonders inhaltsschwerer sein — erwartet, dem ist an dessen Eintreffen, wenn eben die Briefstunde naht, manchmal ganz ausnehmend viel gelegen, d. h. dieses Eintreffen ist das Objekt eines ausnehmend lebhaften Werthaltungsgefühls, sicherlich wenigstens oft eines viel intensiveren, als durch den Gedanken an die Freundschaft wachgerufen wird. Dennoch wird der Werthaltende keinen Angenblick Bedenken tragen, einzuräumen, dass die Freundschaft für ihn einen ganz unvergleichlich höheren Wert habe, als jener gar nicht allzuwichtige Brief. Es giebt tausend Kleinigkeiten, auf die oder an denen man sich recht lebhaft zu freuen vermag, ohne sich einer Täuschung darüber hinzugeben, dass es Kleinigkeiten, d. h. eben Dinge von geringem Wert sind. Solche „Freude" wird sicher nicht nur durch

---

[1]) Gefühl des Mangels = unsatt gewordenes Gefallen, Gefühl der Freiheit = aufhörendes oder im Sättigungsgrad gemindertes Missfallen.

die Werthaltung ausgemacht; sie wird es um so weniger, je mehr sie sich dem Affekt nähert. Aber der Anteil der Werthaltung bleibt doch jederzeit gross genug, um diese im Vergleich mit der Werthaltung jener um so viel höheren, d. h. zunächst wertvolleren Güter als deutlich ja eventuell ganz beträchtlich an Intensität überlegen erkennen zu lassen" (S. 331 f.).

Ob letzterer Beweis Stich hält? Unser Autor scheidet in der genannten „Freude" ganz richtig zwischen dem Affektmässigen und der Werthaltung. Auf die Werthaltung kommt doch wohl, dass es sich in solchen Fällen um „Kleinigkeiten, d. h. Dinge von geringem Werte" handelt? Dass die Werthaltung etwa dies mit besonderer Stärke zum Bewusstsein bringe, meint gewiss niemand. Folglich kommt hier und anderwärts das Moment der Stärke ausschliesslich auf Rechnung dessen, was Meinong den „Affekt" nennt. Die betreffenden Kleinigkeiten hatten uns vielleicht überrascht. Oder die Briefe u. s. w. sind gewünscht, erhofft, ersehnt worden. Sie sind um so mehr ersehnt worden, je bestimmter wir uns in ihren bevorstehenden Empfang hinein versenkt hatten, je lebhafter wir daher den Kontrast spüren mussten, dass sie noch immer nicht da seien. Treffen sie endlich ein, kommt dies Wünschen zur Ruhe und wir haben lebhafte Befriedigungslust. Mit letzterer Befriedigungslust hat Meinong das Wertgefühl vermengt, wiewohl dieses während des ganzen Prozesses gleich bleibt. Denn von dem Plauderbriefe halte ich, so sehnsüchtig ich auf ihn warte, die ganze Zeit über nicht mehr, als dass es ein — Plauderbrief ist. Ist dem so, so bleibt die Thatsache bestehen, die Meinong und v. Ehrenfels[1]) so auffällig dünkt: den Werthaltungsgefühlen kommt im Vergleich mit anderen Gefühlen sehr geringe Stärke und Stärkewechsel zu. Ihre Intensitätsskala hat äusserst minimalen Umfang und Erhebung, sodass die Gefühlsstärken klein bleiben und nahe bei einander stehen, während die Grösse des Wertes um Welten wechseln kann (S. 330). Unter diesen Umständen wird rätselhaft, dass wir

[1]) **System der Werttheorie, I. Bd. S. 15 f.**

trotzdem, oft ohne Besinnen, zwischen den verschiedenen Werten zu vergleichen vermögen. Offenbar helfen blosse Denkoperationen nichts hierzu. Aus nackten Begriffen lassen sich keine Wertverhältnisse herausspinnen. Vielmehr muss für solche Vergleichungen ein emotioneller Anhalt gegeben sein. Da ihn nach Meinongs Ergebnissen nicht die Stärke der Werthaltungsgefühle bietet, so werden wir notwendig auf ein anderes Moment gewiesen. Jene Ergebnisse und jenes Vergleichen zeugen indirekt dafür, dass sich die Werthaltungsgefühle durch Sättigungsgrade unterscheiden. Eben damit treten sie aus der Sphäre der Gefühle heraus. Diese unterscheiden sich durch Stärke, nicht durch Sättigung. Die Werthaltungen unterscheiden sich durch Sättigung, nicht durch Stärke. Sie bilden also eine eigene Gattung seelischer Erlebnisse.

VII. Mackenzie.

In der englisch-amerikanischen Litteratur findet sich auf das allerdeutlichste ausgesprochen, dass Gefallen und Lust zweierlei sind. Ich greife zwei Autoren heraus. Der eine ist Mackenzie in „A Manual of Ethics“ 3 ed. London bei Clive. Dieser Forscher beginnt damit, dass er zwischen Trieb (appetite) und Verlangen (desire) sondert. Bei ersterem fehle das Objektbewusstsein, bei letzterem sei es vorhanden. Es fehle bei den Trieben oder sei doch unklar. Nur die Unlust, die ihnen im ungesättigsten Zustande anhafte und die Lust bei ihrer Sättigung werde deutlich gefühlt „In the case of an appetite the consciousness of the object is probably in most instances somewhat dim and vague. The most prominent element in consciousness is rather the feeling of pleasure or pain than any definite presentation of an object. An unsatisfied appetite is in itself painful; whereas the satisfaction of an appetite brings with it the feeling of pleasure“ (S. 45). Anders beim Verlangen oder Streben. In dieses gehe der Trieb über, sobald ein deutliches Bewusstsein des Objekts und seines Wertes für die Genugthuung des Triebes hinzutrete: „Desire is distinguished

from mere appetite by the definite presence of a consciousness of the object as an end to be aimed at . . of the kind of object that would yield satisfaction a recognition of the object as a good as an end which it is worth while to secure“ (S. 99, 46). Der genannte Unterschied ist also kein wesentlicher. Er betrifft ein Thun in der Vorstellung (recognition). Emotionell sind Verlangen und Trieb genau dasselbe. Das zeigt sich darin, dass beide die Eigenschaft der Sättigung haben (satisfaction of appetite, satisfaction of desire). Trieb und Verlangen sättigen sich, wenn jener dort unklar, hier klar erstrebte Wert erreicht sei (S. 209 ff.). Dieser Sättigung folge ein angenehmes Gefühl der Befriedigung (enjoyment). Man könne es im Falle des satisfied appetite, bei unklarem Bewusstsein des erreichten Wertes, als pleasure, im Falle des satisfied desire, bei klarem Bewusstsein des erreichten Wertes, als happiness bezeichnen (S. 226).

Mackenzie macht hier eine ausgezeichnete Bemerkung. Man müsse zwischen der Sättigung des Triebes oder Verlangens und dem Befriedigungsgefühl, das ihr folge, streng scheiden. Das hätten, lässt er zwischen den Zeilen durchblicken, manche Forscher nicht gethan. Sie hätten die Sättigung der Triebe ohne weiteres mit Lust, den ungesättigten Trieb ohne weiteres mit Unlust verselbigt. „Satisfactions of appetites are frequently referred to simply as pleasures, while unsatisfied appetites are called pains. A certain confusion is thus apt to arise between the satisfaction of an appetite and the agreable feeling which accompanies it; since both are called pleasures“ (S. 45 f.). Pleasure hat also nach Mackenzie einen doppelten Sinn: a) als gesättigter bezw. aber auch ungesättigter Trieb (oder Verlangensakt) muss man es mit „**Gefallen**“ verdeutschen. In diesem Sinne beschreibt es unser Autor als sense of value. „We may say that the feeling of pleasure is the accompaniment of objects which have a certain value for the consciousness to which they are presented“ (S. 223 f.). Alles, was von uns erstrebt werde, erscheine gefällig „it is true that everything at which we aim is thought of as pleasant.

We take pleasure in the idea of accomplishing our end" (S. 67). b) Das richtige deutsche Wort für pleasure im zweiten Sinne, „**Befriedigungsgefühl**", ist schon genannt. Letzteres „Befriedigungsgefühl" ist in der Regel nicht das Motiv unserer Handlungen. Freilich wirkt auch seine Vorstellung, wie die von aller Lust, auf unser Gefallen und kann dadurch ab und zu ihrerseits zum Motiv werden (the idea of pleasure is always pleasant S. 67 Anm.). Motive, d. h. inducements to action, sind nach Mackenzie immer nur thoughts of desirable ends (S. 64), also Erlebnisse, an denen sich die Erlebnisse im ersten Sinne, die Gefallensakte, beteiligen. Blosse Gefühle dagegen, emotional states (z. B. fear and compassion) sind keine Motive, do not induce us to action, sondern bewegen uns höchstens rein mechanisch, impel us (S. 133).

Das Wort „pleasures" hat aber in der englischen Sprache noch einen dritten Sinn. Es bezeichnet die Objekte des Gefallens, **Werte aller Art.** In dieser Bedeutung, also für Gefallensobjekte, gebraucht Mackenzie den Plural pleasur*es*; für das Befriedigungsgefühl dagegen, das dem Erreichen jener Werte folgt, gebraucht er den Singular pleasur*e*. Der Gefallensakt endlich, der sich auf jene Werte richtet, ist Empfindung von pleasantness, er ist „sense of worths", bezw. ebenfalls pleasure im Singular.

Zunächst die Abgrenzung von *pleasures* (*Werte*) gegen *pleasure* (*Befriedigungsgefühl*): „Whatever satisfies the ultimate demands of our nature will bring pleasure with it, and may consequently be described as a pleasure. But this pleasure must have some objective content, and that content is not itself pleasure (Befriedigungsgefühl). The object that gives us pleasure may be the pleasure of some one else (ist manchmal eine andere zuständliche Annehmlichkeit), or it may be the welfare of our country, or it may be the fulfilment of what we conceive to be our duty. These things are pleasures (Werte), i. e. they are objects the attainment of which will bring us pleasure. But they are not themselves pleasure, i. e. agreeable feeling" (S. 217, vgl. S. 72 ff.). Gleich scharf trennt unser Autor im An-

schluss an Sidgwick *die Werte (pleasures) von den Gefallensakten (pleasure = sense of worth = Empfindung von pleasantness)* (für Missfälligkeit hat er unpleasantness S. 73 Anm.), die sich auf jene Werte richten. „When we speak of a man doing something at his own ‚pleasure' or as he ‚pleases', we usually signify the mere fact of choice or preference; the mere determination of the will in a certain direction. Now, if by ‚pleasant' we mean that which influences choice, exercises a certain attractive force on the will, it is an assertion incontrovertible because tautological, to say that we desire what is pleasant. This would mean simply that we desire it in proportion as we desire it; because ‚appears pleasant' means simply, is ‚desired by us'" (S. 69). Und noch deutlicher nicht in Sidgwicks, sondern unseres Autors eigenen Worten: „it is the objects, not the feelings of pleasure that have value — the feeling of pleasure being the sense of value, not the value itself" (S. 224). In ähnlicher Weise grenzt Mackenzie Unwert, Missfallen und das Gefühl der Unbefriedigung gegen einander ab (S. 73).

Mit alledem ist klar, wie sich nach dem genannten Philosophen Gefallen und Lust, Missfallen und Unlust verhalten. Lust ist ein Objekt des Gefallens, a constituting value (S. 223) und zwar einer neben vielen anderen Werten. Ein anderes Objekt aimed at sei z. B. ambition, not indeed a definite object, but a range of objects almost infinite in variety, having only in common the desire of some form of personal eminence (S. 133). Anders das Gefallen. Es ist nicht selbst ein Wert, sondern der sense of value. Natürlich ist Lust auch nicht dasselbe mit dem Befriedigungsgefühl. Letzteres ist nur eine beschränkte Art von Lust. Es ist unsinnliche Lust beim Erreichen gefälliger Objekte, wie Lust selber wieder nur eine beschränkte Art von Werten ist. So gebe es z. B. sensuous pleasure (S. 223 Anm.) im Hören von Musik „but of course the hearing of music is not a feeling of satisfaction" (S. 72). Diese Stellung von Lust zu Gefallen, Wert und Befriedigung, zeigt, dass pleasure noch einen vierten Sinn im Englischen hat.

Mackenzie hat ihn nicht besonders hervorgehoben. Pleasures bedeutet nämlich auch **Lustgefühle**, d. i. agreeable feelings im allgemeinen. Als Objekte des Gefallens betrachtet, machen sie genau die Gruppe der Zustandswerte meiner Terminologie aus. Man kann den vierfachen Sprachgebrauch von pleasure durch einen einzigen Satz verdeutlichen. Der Engländer kann sagen: some sort of pleasure is related to sensuous pleasure which, as a kind of pleasures, is quite another thing than pleasure. D. h. gewisse Gefallensakte (pleasure 1) richten sich auf sinnliche Lust (Art von pleasure 4). Diese ist einer neben vielen Werten (pleasures 3) und scharf von dem (unsinnlichen) Befriedigungsgefühl (pleasure 2) zu unterscheiden, das wir z. B. haben, sobald wir jene erstrebte sinnliche Lust geniessen. Unser Autor hat diesen vierten Sinn von pleasure etwas vernachlässigt. Allein schon seine andern Unterscheidungen sagen genug, und Mackenzie kennt ihre Tragweite. Sie dienen ihm, jeder Art von Hedonismus die Wurzeln abzugraben. Ebenso einfach wie richtig bemerkt er, welches der Grundirrtum des Hedonismus sei. Dieser habe zweierlei verwechselt „taking pleasure in an idea“ (das Gefallen an einem erstrebten Objekt) und „aiming at the idea of pleasure“ (Streben nach vorgestellter Lust) S. 66/67).

VIII. Irons.

Wir haben die Ansichten einer ganzen Anzahl Psychologen vernommen. Ihnen allen ist mehr oder minder das Problem aufgestossen, das den Gegenstand dieser Abhandlung bildet: die Frage, wie sich die theoretische Einheitlichkeit des sogenannten Gefühlsgebietes mit der empirischen Mannigfaltigkeit, die uns dort begegnet, vereinigt. Die einen haben auf physiologische, die andern auf intellektuelle Zuthaten zu den angenommenen Grundzuständen „Lust“ und „Unlust“ hingewiesen, diese Mannigfaltigkeit zu erklären. Noch andere, wie im Grunde Meinong, haben in mehr nativistischer Weise neue, eigene Unterschiede im Gefühlsleben selber angenommen. Keiner ist in letzterer Beziehung weiter als der Forscher gegangen, mit dem wir die Reihe

abschliessen, nämlich D. Irons. Bei ihm findet Referent genau den Gedanken, der meiner „Psychologie des Willens" zugrunde liegt: das Gefallen ist ein eigener Akt der Seele, der sich von allen Gefühlen der Lust und Unlust, diesen bloss passiven Erlebnissen, unterscheidet. Leider habe ich nur Irons' Abhandlung im Mind 1894 „Professor James' Theory of Emotion" (S. 77—97) einsehen können. Die Philosophical Review VI (1897) mit anderen Aufsätzen desselben Verfassers über unser Thema ist mir nicht zugänglich gewesen. Doch formuliert Irons schon im Mind seinen Standpunkt so klar, dass über den Sinn kein Zweifel bleibt.

Er beginnt damit, dass er die uns bekannte Lehre von James zurückweist: „It is asserted that without the bodily changes there would be no emotional warmth; the perception of the object would be merely cognitive. On the contrary, with the bodily changes alone this warmth can in no wise be accounted for" (S. 84/85). „It is not surprising, to find so much stress laid upon combination of the different bodily elements. There is an uncomfortable similarity in the bodily changes in all emotional states of the same strength . . . If the combination be regarded there are to many different emotions, if the elements be taken into account all emotions are too much the same" (S. 86). Vor allem, das wichtigste Merkmal der emotions sei ihr eigenartiges Gerichtetsein auf anderes. „Each emotion is, as Prof. James inadvertently says of the intellectual emotions belief and doubt, a psychical attitude, something perfectly distinct but perfectly indescribable in words." Diese „objective reference, one of the most essential characteristics of emotion, cannot by any possibility be brought under the formula consciousness of bodily change" (S. 85). Die nervösen Vorgänge gewährten über jenen Richtungscharakter der emotions gar keinen Aufschluss. „Here, as elsewhere in Psychology, the self must be presupposed to render the facts intelligible. The self reacts as a whole to stimulas, and one phase of this reaction is that feeling towards objects which we call emotion. The essential element in any emotion is the

particular way in which the subject is disposed towards the object. This is not pleasure or pain though it may be dependent on these forms of feeling. Feeling in general must not be confounded with plesure and pain simply. Under feeling should be included on the one hand pleasure and pain, and on the other that feeling towards the object, which for the present we may call feeling attitude ... Pleasure and pain are directly effects of the object on the subject. They differ from feeling attitude in that the line of direction, so to speak, is from the object to the self, while in the latter it is from the self outwards. One may hate a person who has caused him pain, but the hate is not the pain caused. It is an attitude towards the individual, which is per se not pain at all, but a distinct feeling with a peculiar character all its own" (S. 93).

Irons kämpft sowohl dagegen, dass man die emotions physiologistisch, wie dass man sie hedonistisch oder intellektualistisch auffasst. Sein eigener Standpunkt ist nativistisch. Was er unter anderem gegen die physiologistische Auffassung vorbringt, haben wir oben gleich anfangs gehört. Gegen die hedonistische Auffassung wendet er sich in dem, was eben jetzt citiert wurde. „It is", fügt er hinzu, „in truth impossible to feel plaisure or pain towards an object ... If I am an ascetic, the fact that an object gives pleasure does not cause my favourable feeling towards it, but the reverse ... Further, the feeling attitude is determined not on Hedonistic grounds alone, but by all the relations in which the object stands, or is imagined to stand, with regard to the self" (S. 94). Dies stimmt mit unserer Behauptung (siehe oben S. 26 ff.), dass es ausser Lust und Unlust noch unzählige andere Werte bezw. Unwerte giebt, auf die sich unser Werten bezw. unser Gefallen und Missfallen richtet. Endlich äussert sich unser Autor auch gegen den Intellektualismus in der Auffassung der emotions: „In the case of emotion attempts have been made to distinguish the peculiar feeling from ordinary pleasure or pain by the fact that it has an object. This is so far right, in that it brings out the fact

that emotion is feeling towards an object, but, as has been stated, just for that reason it cannot be pleasure or pain. Further, it is not possible to distinguish the different emotions from one another chiefly by means of the intellectual element present in the special present state. In no sense can cognition and feeling fuse, and if this happened the objective reference of emotion would disappear" (S. 95). Folglich bleibt nur die nativistische Annahme übrig: „The facts of the case are, that emotion as feeling is ever distinct from pleasure or pain, and each emotional feeling is *unique in kind* . . . Emotion is not consciousness of bodily change but feeling, not pleasure or pain but feeling **attitude**" (S. 95, 97).[1])

[1]) Noch einmal sei hervorgehoben, dass sinnliche oder Nervenlust (z. B. Wollust) keineswegs schon selbst als ein Werthalten gedeutet werden darf, das sich als „Ton" auf die betreffende Empfindung richtete und mit ihr verschmölze. Gesetzt, es wäre so, das Lustgefühl z. B. eines warmen Bades wäre Gefallen an der Wärmeempfindung, statt erst seinerseits Objekt eines Gefallens zu sein. Dann sättigte sich jenes Gefallen mehr und mehr, so lange sich die Wärmeempfindung bis zu einer gewissen Grenze verstärkte. Der noch mehr verstärkten folgte sofort Missfallen. Nach meiner Erfahrung schiebt sich ein Gefühl, Schmerz, ein, und der missfällt. Ebenso wäre ein Wohlgeschmack schon selber das Gefallen an der Geschmacksempfindung, statt eine von dieser erregte und erst ihrerseits gefällige Lust zu sein. Jener Wohlgeschmack unterschiede sich als Gefallensakt nicht vom Lustgefühl des warmen Bades, nur die Empfindungen hier des Geschmacks, dort des Temperatursinns wären verschieden. Man betrachte nun einen gleich lieben, jedoch verschiedenen Geschmack. Tritt hier nicht mit den verschiedenen Geschmacksempfindungen ein gleiches Gefühl, Zungenkitzel, auf, wegen dessen erstere trotz ihrer Verschiedenheit gleich gut gefallen? Dann ist es ähnlich auch dort. Auch beim warmen Bade gefällt erst dessen gefühlter Hautschmeichel und nicht schon die Temperaturempfindung als solche. Zudem lässt sich niemals auch nur versuchen, alles Gefühl in Gefallen aufzulösen, worauf die angedeutete Meinung ja schliesslich hinaus will. Dem wehren die unsinnlichen Gefühle der Befriedigung (vgl. ob. S. 17 ff.). Solche tritt auf, wenn ein gefälliger Wert erreicht, eben damit das auf ihn gerichtete Gefallen satt und wunschlos wird. Während das Gefallen am gewünschten Werte andauert, verdrängt diese Befriedigungslust das vorangehende Wünschen. Hierdurch scheidet sie sich der Selbstbeobachtung ohne weiteres vom Gefallen und kennzeichnet sich als Gefühl.

Anhang zum ersten Abschnitt.

Noch einmal die Sättigungsgrade des Gefallens.

Die Lehre vom Gefallen und seinen Sättigungsgraden ist mehr denn eine neue Terminologie, als die sie manchem, der flüchtig hinsieht, erscheinen will. Sie hebt gewisse wichtige Thatsachen des Seelenlebens, die falsch gedeutet worden sind, in ihrer Eigenart erst hervor. Nicht als wären jene Thatsachen unbeachtet geblieben. Nur rückte man sie eben in ein falsches Licht, indem man sie dem Gefühlsleben einordnete. Das satte Gefallen an gehabten Werten ist gewiss keine seelische Erscheinung, die übersehen werden kann. Man taufte sie Genugthuungs*gefühl* und glaubte bei dieser Etikette das wissenschaftliche Gewissen beruhigen zu können. Das unsatte Gefallen, das mit satterem kontrastiert, drängt sich dem Nachdenken nicht minder auf. Man nannte es „Bedürfnis“, an sich gewiss ein zweckmässiger Name. Nur verwandelte man dies Bedürfnis sogleich in ein Bedürfnis*gefühl* und glaubte sich auch nunmehr hier aller weiteren Nachforschung ledig. Gewiss sind Sättigung und Leere des Gefallens auch andere Bezeichnungen für jene wohlbekannten Erlebnisse. Allein es sind, die letzteren an die richtige wissenschaftliche Stelle zu rücken, die zweckmässigen, durch die Sache selbst aufgedrängten Bezeichnungen. So mag man den Zoologen tadeln, dass er den Walfisch, den alle Welt „Fisch“ nennt, als ein Säugetier anspricht. Ihn hat es aber zu der neuen Bezeichnung gezwungen, weil er genau in die Sache hineingesehen hat. Auch hinter unserer Terminologie steht eine klassifikatorische Einsicht. Sie bringt ans Licht und soll

ans Licht bringen, wie unzulänglich und unzulässig es ist, die genannten Erlebnisse mit der Gefühlsbrille zu betrachten.

Man kann und darf gewiss versuchen, hier so lange wie möglich mit den gewohnten Begriffen Bedürfnis*gefühl* und Genugthuungs*gefühl* auszukommen. Wer das thut, wird bald Not haben, den Thatsachen mit diesen Begriffen gerecht zu werden. Die Schwierigkeiten, merkt er, häufen sich mit jedem neuen Schritte. Um nicht zu wiederholen, was hierüber schon früher im Text gesagt worden ist, sei nur noch folgendes hervorgehoben:

1. Wer die erwähnte Gefühlsfassung vertritt, ist zunächst verpflichtet, die *Qualität* der sogenannten Genugthuungs- und Bedürfnis-Gefühle anzugeben. Er mag jene in die Lustgefühle, diese in die Unlustgefühle ordnen. Setzt man ihm zu, wird er vielleicht hinzufügen, die ästhetische Genugthuung sei ein Gefühl ästhetischer Lust, die intellektuelle sei eines intellektueller Lust, die Genugthuung an sinnlicher Lust sei auch ihrerseits sinnliche Lust u. s. w. Kurz Genugthuung sei allemal Lust und umgekehrt jede Lust sei sich selbst genugthuend. Diese zusätzlichen Bestimmungen liessen sich keinesfalls halten. Jemand bedauert die mindere Geschmackslust einer geringeren Zigarrensorte, während er eine bessere rauchen wollte. Will man sagen, dass ihm diese mindere Geschmackslust schon in sich selbst ein Genugthuungsgefühl sei? Oder man denke daran, wie es ist, wenn man sinnliche Lust zum ersten Male und dann wiederholt geniesst. Das erste Mal überkommt sie den Menschen gleichsam blind und naiv. Er ist ihr hingegeben in einer Weise, von der man immerhin sagen mag, dass sich darin seine sinnliche Natur genugthue. Aber schon das zweite Mal sondert sich ihm diese Genugthuung deutlich von der Lust selbst. Er hat jene sinnliche Lust erfahren, vermisst ihren Reiz und spürt nun, beim Wiederhaben der Lust, die Genugthuung darüber noch als etwas Besonderes. Man müsste also die Genugthuung mindestens als ein unsinnliches Lustgefühl eigener Art definieren und ebenso das Bedürfnis als ein entsprechendes unsinnliches Unlustgefühl eigener Art.

2. Sogleich erheben sich neue Schwierigkeiten. Die Verlegenheit nämlich taucht auf, dass es noch einen anderen Gegensatz, als die Bedürfnisgefühle, gegen die Genugthuungsgefühle giebt. Bedürfnis ist nur der privative Gegensatz zu Genugthuung. Indessen zur Genugthuung erleben wir auch einen positiven Gegensatz, den wir Missvergnügen, Ärger, Zuwiderheit (dégout) oder ähnlich nennen. Solch doppelter Gegensatz ist im Bereich der Gefühle unerhört. Wir erleben hier zwar einen positiven Gegensatz, den von Lust und Unlust, der sich allenfalls mit dem Gegensatz von Genugthuung und Zuwiderheit vergleichen lässt. Aber etwas, das dem privativen Gegensatz von Genugthuung und Bedürfnis ähnelte, giebt es im Felde des Fühlens nicht.

3. Die genannten Bedenken werden durch ein weiteres verstärkt. Gefühle kommen und gehen meist als etwas Flüchtiges. Sie beharren nur kurze, nach wenig Augenblicken bemessene Zeit. Dann sind sie verlöscht und neue Gefühle, ähnliche oder verschiedene, treten auf. Die angeblichen Genugthuungsgefühle und Bedürfnisgefühle erheben sich über solche Flüchtigkeit. Sie können rasch kommen und gehen. Aber bei ihnen kommt es viel häufiger vor, dass sie über einen längeren Zeitraum bleiben. Die Genugthuung über einen bevorstehenden Genuss dauert stets länger als der Genuss selbst; ebenso giebt es eine lange Genugthuung über vergangene Genüsse. Mancher freut sich tagelang darüber, dass er da und da ein gutes Diner gegessen hat. Gleich dauerhaft (vermittelt vielleicht durch den wenig aufgehellten Dauerprozess des „Wissens")[1]) ist die Genugthuung über Dauerndes, z. B. darüber, dass man

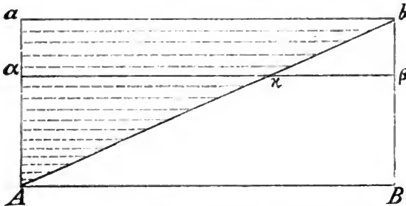
[1]) Die Gültigkeit eines Urteils wird niemals in innerer Beobachtung wahrgenommen; es giebt keinen aktuellen seelischen Vorgang, von dem wir sie ablesen könnten. Aber sie wird „gewusst", d. h. in eigentümlicher psychischer Funktion erfahren, die kein Vorstellen, weder bewusstes noch unbewusstes, ist. Das Wissen um die Gültigkeit von Urteilen und die Richtung, die Vorstellungen (d. i. Vorgänge des Gegenstandsbewusstseins) auf ihren Gegenstand haben, ist zweierlei. Übrigens wird auch diese letztere „Richtung" nicht innerlich wahrgenommen. Vgl. meine Ps. d. Willens S. 170 und meine Ethik, d. s. L. S. S. 325.

Vater eines Sohnes und nicht etwa einer Tochter ist, oder darüber, dass man in einem mächtigen Rechtsstaat lebt. Wie lange andererseits Bedürfnisse anhalten und sich geltend machen können, ist noch viel besser bekannt (vgl. ob. S. 15). Nicht erst, dass sie von Vorstellungen geweckt würden, sondern sie wecken die entsprechenden Vorstellungen.

4. Die Unmöglichkeit, hier mit der Gefühlstheorie durchzukommen, zeigt sich in noch schönerer Weise. Zunächst zwar lässt sich ein anscheinend plausibler Weg denken, unserer Behauptung von den Sättigungsgraden des Gefallens auszuweichen. Bedürfnis*gefühl* soll sein, was wir ungesättigtes, Genugthuungs*gefühl* soll sein, was wir gesättigtes Gefallen genannt haben. Nun wohl, die Zwischenstufen zwischen diesen Extremen, die Grade mehr und mehr verminderter Sättigung, könnte der, der an der Gefühlstheorie festhält, als „Mischungen" von Bedürfnisgefühl und Genugthuungsgefühl bezeichnen. Je nach der Stärke des einen oder des anderen Gefühls überwiege mehr der Charakter des Bedürfnisses oder der der Genugthuung. Hierdurch, durch das Verhältnis der Stärkemischungen *zweier Gefühle*, bestimme sich das, was uns als so verschieden von jeder Intensität, nämlich als grössere Fülle oder Leere *eines Gefallensaktes* erschienen sei. Erreiche das Genugthuungsgefühl seine höchste Stärke, verschwinde das Bedürfnisgefühl. Stehe dieses im Maximum der Intensität, sinke umgekehrt das Genugthuungsgefühl auf Null. In den Zwischenlagen wachse, in der Richtung vom Bedürfnis zur Genugthuung, beständig die Stärke des letzteren Gefühls, während die Stärke des ersteren ebenso beständig abnehme. Man denke sich $A\,B$ als die untere, $a\,b$ als die obere Parallelseite eines Parallelogramms und betrachte erstere als die Maasslinie des reinen Bedürfnisses, letztere als die (ebenso grosse) Maasslinie der vollen Genugthuung. $\alpha\,\beta$ sei irgend eine Zwischenparallele, die die Diagonale $A\,B$ in $\varkappa$ schneide. In solcher Zwischenlage bedeute dann $\alpha\,\varkappa$ den Anteil des Genugthuungsgefühls, $\beta\,\varkappa$ den Anteil des Bedürfnisgefühls. Beide Anteile mischten sich und die Summe der beiden Gefühlsstärken $\alpha\varkappa + \varkappa\beta$ veranschauliche

genau das, was wir überflüssig genug zum entsprechenden Sättigungsgrade eines Gefallensaktes gestempelt hätten.

Das scheint ein ganz glücklicher Versuch, die Gefühlstheorie des Bedürfnisses und der Genugthuung wenigstens in einem wichtigen Punkte zu halten. Die schärfere Prüfung verrichtet auch diesen Versuch, der etwas an die Denkweise von Schubert-Solderns (oben S. 82 f.) erinnert. Offenbar nämlich bedingt nach der vorliegenden Darstellung die Stärke des Genugthuungsgefühls die Schwäche des Bedürfnisgefühls und umgekehrt. Da nicht anzunehmen ist, dass einmal dieses, einmal jenes Gefühl die Rolle der Ursache spiele, könnte man diese Rolle ausschliesslich bei einem der beiden Gefühle, etwa dem Genugthuungsgefühle,



suchen. Aber eine Ursache, die, je kleiner sie ist, um so grössere Wirkung hervorbringt? — Der Prozess wird nicht verständlicher, wenn man beide Gefühlsstärken $\alpha\, x$ und $x\, \beta$ als Gesamtwirkung einer dritten Ursache betrachtet, die stets gleich gross sein müsste. Man erinnere sich nur der Thatsachen. Ein Wert muss erst erlebt worden sein, dann entsteht mit dem Aufhören des Werterlebnisses das Bedürfnis. Eine Ursache, deren Aufhören eine Wirkung hervorbringt? — Man drehe und wende sich wie man will, immer erscheint bei der Zwei-Gefühls-Lehre irgendwo der Pferdefuss. Erst wenn man erwähntes Aufhören als das Leerwerden des betreffenden Werterlebnisses selbst betrachtet, schwinden die Schwierigkeiten. Die Sättigungs-Zu- und -Abnahme eines seelischen Prozesses erklärt dann schlicht und einfach, was

nur immer rätselhafter und verwirrter wurde, solange man versuchte, es an kausale Relationen zwischen zwei oder gar drei Elementen zu knüpfen.

5. Der Vollständigkeit wegen sei ein letzter Versuch erwähnt, die traditionelle Gefühlstheorie des Gefallens zu halten. Man könnte meinen, das, was wir Sättigungsgrade *eines* Gefallens genannt hatten, seien, statt Mischungen zweier verschieden starker Gefühle (Bedürfnisgefühl und Sättigungsgefühl), Stärkegrade *eines* Gefühls. Warum das wegen des Kausalgesetzes nicht angeht, ist schon ausgeführt worden (S. 14). In gegenwärtigem Zusammenhang erledigt sich der Einwand durch eine andere Erwiderung. Gesetzt, das satte Gefallen, die Genugthuung sei ein starkes Gefühl. Dann müsste man folgerichtig Gefallen von der Sättigung Null für ein Gefühl von der Stärke Null, also für ein verschwundenes Gefühl erklären. Solch unsattes oder unsatt gewordenes Gefallen ist gerade das, was wir Bedürfnis nannten. Eben diesem wird aber Niemand, selbst wer es für ein Gefühl nimmt, die Stärke Null zuschreiben. Statt es für ein verschwundenes Gefühl zu rechnen, verspürt es jeder als ein äusserst charakteristisches aktuelles Erleben, d. h. mit der *Ein*-Gefühlstheorie kommt man hier ebenso wenig aus, wie vorhin mit der *Zwei*-Gefühlstheorie. Demnach bleiben die Sättigungsunterschiede des Gefallens etwas Eigenartiges, womit keine Gefühlsstärke vergleichbar ist.

6. Um zusammenzufassen: a) die Gefallensakte beziehen sich auf Gegenstände (nämlich auf Werte), die Gefühlszustände nicht. (Sie sind aber Werte einer bestimmten Sorte). b) die Gefallensakte haben keine, die Gefühlszustände viele Qualitätsunterschiede. c) die Gefallensakte unterscheiden sich durch Sättigung, die Gefühlszustände (einer und derselben Art) durch Stärke. d) zum satten Gefallen (Genugthuung) giebt es einen doppelten Gegensatz, einen privativen (Bedürfnis) und einen positiven (Missfallen). Bei den Gefühlen erleben wir nur den Gegensatz von Lust und Unlust. e) das Gefallen zeigt (vgl. ob. S. 5) die Eigenschaft der Summenwertung, den Gefühlen fehlt dergleichen.

ZWEITER ABSCHNITT:

NATURHAFTES UND SITTLICHES VORZIEHEN.

Naturhaftes und sittliches Vorziehen.

I. Rückblick und Ausblick.

Im Vorangehenden hatte sich das theoretische Rätsel die Glückseligkeit gelöst (s. ob. S. 5; 27). In ihr befriedigt sich das reflexionsartige Gefallen, das wir an allen andren Gefallensakten haben. Letztere sättigen sich einzeln, wenn ihnen möglichst viel und möglichst gute Wertobjekte je ihrer Art dargeboten werden. Thut es jeder von ihnen, so sättigt sich mit ihnen allen zusammen auch das Glückseligkeitsstreben, d. i. unser reflexionsartiges Gefallen, auf das allerhöchste. Wir sind dann vollkommen glücklich.

Diese vollste Sättigung aller Einzeltriebe ist nur ein Ideal. Niemals lässt sich verwirklichen, dass uns in solch reicher Fülle und Vereinigung alle gewünschten Werte in den Schoss fallen, die altruistischen und socialen, die persönlichen und zuständlichen, die Werte des Wahren, Schönen und Neuen. Nur einiges Wenige vermag die Wirklichkeit zu bieten. Das Übrige zu ergänzen, bleibt der Phantasie überlassen. Was hier „Phantasie" heisst, ist jene Gedankenbewegung, die v. Schubert-Soldern beschrieben hatte (s. ob. S. 75). Wir sahen sie schon aus der *φιλία* des Platon quellen (ib. S. 9).[1] In ihr befriedigen sich die Gefallensregungen nach der Sättigungsweise zweiter Art. Diese gilt nicht, wie die erste Sättigungsweise, der Wirklichkeit der Objekte, sie gilt ihrem vorgestellten inneren

---

[1]) Vgl. über solche Gedankenbewegung meine „Psych. d. Willens" S. 120 ff.

Reichtum und ihrer Fülle. (ebd.) Mittels der genannten Gedankenbewegung wird vieles Glück, das die Wirklichkeit nicht bietet, in der Vorstellung gekostet. Auf solche Weise ergänzen sich die beiden Sättigungsarten der Gefallensakte. Sie greifen zu einem Traum von Gesamtglück, der doch träumenswert ist, zusammen.

Manche bemerkenswerten Erscheinungen gehören hierher. Die einen bieten sich, wenn sich die Phantasie ein Gut ausmalt, das bisher mehr oder minder ungehabt war, die anderen, wenn sie ein bekanntes Gutes zu einem ungehabten besseren weiterspinnt. Man weiss in ersterer Hinsicht, wie leicht die Poesie und Philosophie Pfade betritt, die je mehr um so lieber mit dem wirklichen Leben kontrastieren. Sie sucht oft und gern gerade dessen Gegensatz. So schenkte Plato der lachenden Weltlichkeit des griechischen Volks die jenseitige Ideenwelt. So wies in einer Umgebung verknöcherter Legalität Christus den Weg allerreinster Moralität. So hascht der moderne Dichter mit allem Raffinement realistischer Technik nach seinem Gegensatz in der Mystik. Andere Erscheinungen folgen teils allein der zweiten Regel, teils mit der ersten, z. B. jene vielgenannten „Ideen“, in denen unsere Historiker die bewegende Kraft alles geschichtlichen Lebens erblicken. Dergleichen Ideen können sich sowohl auf ein noch ungehabtes Gutes, wie auf ein ungehabtes Besseres richten. Ungestillte oder halb gestillte Bedürfnisse erzeugen sie. Letzteres haben mit Recht die Historiker betont, vielfach ohne über den Begriff des Bedürfnisses selbst klar zu sehen. Die richtige Formel für alles Bedürfnis ist — ungesättigtes Gefallen. Die richtige Formel für die Ideenbildung, die hier in Betracht kommt, ist „Gedankenbewegung nach dem Gesetz der Centralisation“.[1] Die anfangs vorhandene Objektlosigkeit alles Strebens[2]) bedingt hierbei, dass die Menschen zuerst im dunklen darüber tappen, welches der eigentliche Sinn der Bedürfnisse sei, die sich regen. Man sucht erst nach einem

[1]) Vgl. meine Ps. d. W. § 9.
[2]) ib. § 12

Ausdruck, der das Bedürfnis „objektiviert“, indem er dessen Ziel nennt. Es kann lange dauern, bis der rechte Ausdruck gefunden ist. Unsere modernste Zeit z. B. hat für das, was ihr fehlt und sie unverstanden im innersten bewegt, noch lange nicht den Ausdruck gefunden. Eine Gedankenthat, oft die von Dichtern und Träumern, gehört dazu, für ein herrschendes Bedürfnis den Ausdruck, die Idee, zu finden. Diese Idee ist Vorstellung eines gewissen Werts oder einer Wertsumme. Sie sättigt das betreffende Gefallen, soweit es durch den angeschauten Reichtum und die innere Fülle seiner Objekte sättigungsfähig ist.[1]) Aber das Bedürfnis drängt weiter. Nicht mit mystischer Geheimkraft, die uns manche Geschichtsdarstellungen glauben lassen möchten; ganz einfach, weil die andere Sättigungsrichtung des Gefallens, das in jenem Bedürfnis lebt, ihr Recht verlangt. Das Ideal, einmal gebildet und ausgesprochen, kontrastiert nämlich mit der Wirklichkeit. Letzterer Kontrast wird empfunden. Man spürt das Fehlen der Realität immer schärfer. Aus diesem Treiben entspringt dann eine neue Gedankenbewegung. In ihr wird das Ideal zum Zweck. Das Denken sucht die Mittel, die Ideen durchzusetzen. Dadurch, dass hiermit die Wirklichkeitsvorstellung hinzutritt, wandelt sich das Gefallen und Wünschen in's Wollen. Die weitere Entwicklung ist, dass handelnde Männer, die Genies der That, eingreifen. Sie thun es selten, ohne sich als Pioniere der „Entwicklung“[2]) mit der Idee zu verselbigen und sie in einem Akte sittlichen Vorziehens über alles Eigene zu setzen. Zuletzt, wenn wertvolles Neues einem wertvollen Alten angegliedert ist, hat sich ein Fortschritt menschlichen Glücks ergeben.

Indessen nicht alle Wertgrössen und Wertsummen lassen sich verwirklichen, weder im Leben der Völker noch im Leben der Einzelnen. Oft muss sich der Erdgeborene begnügen, seinen vollen, allseitigen Glückszustand in der

[1]) ib. S. 105, 122 f., 230 f.

[2]) Vom Entwicklungsfanatismus s. meine Ethik „Das sittliche Leben“, S. 231.

Phantasie auszumalen. Nur in seiner Vorstellung hat er die Harmonie der Güter und Werte, in seinem Leben nicht. „Leicht bei einander wohnen die Gedanken, doch hart im Raume stossen sich die Sachen". Es stossen sich die Rücksichten auf seinen Zustand mit der auf seine Person, die Rücksicht auf sich selbst mit der auf andre Menschen, die Rücksicht auf diesen Mitmenschen mit der auf jenen, die Rücksicht auf Menschen überhaupt mit der auf Götter und Impersonalien.[1]) Da heisst es oft, sich des einen dieser Werte zu begeben, um einen andern zu gewinnen. Nicht mehr zu streben, sondern zu handeln gilt es. Es gilt aus der Fülle der Werte die auszuwählen, die wählenswert, die nicht bloss Werte sondern Güter, genauer nicht bloss Glücksgüter sondern zugleich Lebensgüter sind. Angesichts dieser Forderung tritt der Mensch von den Hallen des Glücks zur Arena der Sittlichkeit.

II. Vorläufiges über das Verhältnis von Glück und Sittlichkeit.

Kant hat in bekannter Weise untersucht, wie sich Glück und Sittlichkeit verhalten, bezw. verhalten sollten. Ersteres soll sich nach der Ansicht der Stoiker und Epikurär analytisch, nach Kants eigener Ansicht synthetisch mit der Sittlichkeit verbinden. Erinnert man sich an den Satz des Aristoteles: „Was aber Glückseligkeit eigentlich sei, darüber herrscht Zweifel, und die Menge erklärt sie anders als die Weisen",[2]) so wird man zunächst kritisch fragen: was versteht Kant unter Glückseligkeit? Diese sei, definiert er „die Lust aus der Vorstellung der Existenz einer begehrten Sache", „die Empfindung der Annehmlichkeit (des Vergnügens S. 24), die das Subjekt von der Wirklichkeit begehrter Gegenstände erwartet," „das Bewusstsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet" (vgl. „wie viel und

[1]) V. ib. § 23 B.

[2]) Aristoteles, Eth. Nic. A 2 1095 a 20.

grosses Vergnügen auf die längste Zeit verschaffen.")[1] Laut diesen Äusserungen bedeutet Glückseligkeit für Kant ein Gefühl, und zwar ist es vorweggenommene Befriedigungslust. Sie gilt ihm als die Annehmlichkeit, mit der sinnliche und geistige Objekte, wenn erreicht, auf unsern Zustand wirken, oder nach unserer Erwartung wirken werden. Kurz, Glück deckt sich hiernach mit Zustandswert bezw. einer möglichst grossen Summe von Zustandswerten. Eine Definition freilich, die so einseitig wie mangelhaft ist. Ist denn unser zuständliches Wohlgefühl selbst das Glück, sind wir nicht vielmehr erst im Haben des ersteren glücklich? Die gefühlte Annehmlichkeit ist ja nur ein Glücksgut, eines unter vielen. Ein andres Glücksgut wäre Ehre, ein drittes das frohe Gesicht eines geliebten Menschen, ein viertes ein blühendes Vaterland u. s. w. Im Haben, im Verwirklichtwissen aller dieser Glücksgüter besteht das menschliche Glück. Kants Definition ist mangelhaft, sofern sie ein Glücksgut, ein Objekt des Glücks mit dem Glück verselbigt. Dieselbe Definition ist einseitig, sofern sie gar nur ein Glücksgut, die Lust des Zustands, für den Zweck solcher Verselbigung herausgreift; als wären die anderen Glücksgüter ohne weiteres mit jener Lust einerlei. Zuständliche Annehmlichkeit deckt sich keineswegs mit den Werten der eigenen Person oder fremder Ichs, mit den sozialen oder ideellen Werten, noch weniger mit dem Haben aller denkbaren Werte zusammen. Erst das gesättigte Haben sämtlicher Werte oder Glücksgüter, d. i. die Sättigung des reflexionsartigen Gefallen ist das menschliche Glück. Allenfalls könnte man von einzelnen Teilen dieses Gesamtglücks reden. Die einzelnen Gefallensakte wären es dann, die durch die verschiedenen Einzelsorten von Glücksgütern gesättigt würden. In dieser engeren Bedeutung wäre sinnlich-selbstisches Glück das gesättigte Haben von Zustandswohl, d. i. die Sättigung unseres Gefallens an Zustandswerten. Geistig-selbstisches Glück wäre das gesättigte

---

[1]) Kants Kritik der praktischen Vernunft, Kirchmann 1882, S. 23, 25. Ebs. S. 70 „dessen Existenz Lust verursacht" vgl. S. 72.

Haben von Ehre, Macht u. s. w., also das gesättigte Gefallen am eignen Personwert. Ähnlich gäbe es ein unselbstisches Glück des Liebens, Helfens, Dienens, Schenkens und Schaffens. Kant hat weder den einen noch den andern Sprachgebrauch. Ihm ist Glück einfach zuständliches Wohl.

Zu dieser Sorte Glücks, die im Haben von Zustandswerten aufgeht, vielmehr nach Kant in jenen Zustandswerten selbst besteht, verhält sich die Sittlichkeit, wie sich zeigen wird, durchaus negativ. Sie ist mit jenen Annehmlichkeitsgefühlen weder analytisch noch synthetisch verbunden, sondern scheidet sich davon. Lebensgenuss in solchem Sinne und die Ehrwürdigkeit der Pflicht haben schlechterdings nichts mit einander zu schaffen (vgl. Kant „Kr. d. pr. V.“ S. 107). Sie sind sich so fremd, dass beides nicht einmal auf dem Umwege eines Postulats vereinigt werden sollte. Die Gleichgültigkeit aller Zustandswerte, die Adiaphorie der letzteren, gerade das ist sittliches Gesetz.

Zwischen Glück und Sittlichkeit besteht also ein Gegensatz, wenn man jenes im Sinne von Zustandswohl nimmt. Das Verhältnis ändert sich — immer noch andeutungsweise gesprochen — bei andern Definitionen. Nach unserer Definition ist unter Glück der höchste Sättigungsgrad zu verstehen, den das reflexionsartige Gefallen annehmen kann. Wir haben schon hervorgehoben, dass ihn kein Mensch zu erreichen vermag. Durch den Gedanken der Sittlichkeit bestimmt sich gerade *der* Bruchteil aus der Gesamtsumme menschlichen Glückes, der in Wahlfällen allein zulässig ist. Die sittliche Pflicht sichtet aus der Vielzahl der Glücksgüter die Lebensgüter heraus. Wie verkehrt daher das „Postulat“, als müsse die Sittlichkeit hinterher durch eben die Werte belohnt werden, die sie beiseite setzt!

III. Das analytische Vorziehen und noch einmal die Einteilungsfrage.

Wir haben vorgegriffen. Noch stehen wir nicht bei der Ethik, sondern bei der Psychologie. Einen neuen

psychologischen Blick müssen wir erst thun, ehe sich uns das Sittengesetz offenbart. Bisher haben wir nur von der *wertanzeigenden Willensfunktion,* von der Funktion des *Gefallens*, gesprochen. Wir kennen die beiden Sättigungsrichtungen solchen Gefallens und wissen auch, auf wie viel Wertklassen sie sich richtet: auf Zustands- und Personwerte, auf altrustische, soziale und ideelle Fremdwerte. In diesem Zusammenhange definierten wir, wem alles, was er von dergleichen Werten wünsche, zusammen verwirklicht sei, der habe das menschliche Glück. In Wahrheit ist der Wünschende nur zu oft in der Lage, wählen zu müssen. Er muss *wertvergleichende Willensfunktionen* üben. Hierbei steht er vor einer doppelten Aufgabe. Einmal muss er innerhalb einer Wertklasse, dort also, wo er es mit Gefallensobjekten der gleichen Art zu thun hat, die einen Werte über die andern zu ordnen wissen. Zweitens hat er zwischen verschiedenartigen Gefallensobjekten, von denen dies der einen, jenes der andern Wertklasse angehört, abzuwägen und sie in ein Rangverhältnis zu bringen. Beides geschieht durch das *Vorziehen.*[1])

Man darf die Rolle, die die Willensfunktion des Vorziehens spielt, nicht unterschätzen. Das Denken, werden Viele glauben, besorge gewiss die Hauptsache. Das Vorziehen oder Lieberwollen hinke hinterher. Man traut dem Denken gar zu gern zu, es vermöge Werte zu vergleichen und nach ihrem Range zu ordnen. Das Vorziehen habe nichts weiter zu thun, als „ja" zu dem Werte zu sagen, der als höher ausgerechnet sei, „nein" zu dem anderen. Indessen Höherwerten ist nichts Rationalistisches, sondern etwas Voluntaristisches. Man kann aus blossen Begriffen keine Werte und keine Rangordnungen von Werten klauben. Handelt es sich darum, die Objekte verschiedener Wertklassen zu vergleichen, ist das Denken

---

[1]) Jedes Wollen setzt schon eine Wahl zum mindestens darüber voraus, ob ich das Gewollte thun oder lieber gar nichts thun will. In jedem Wollen ziehe ich also das betreffende Thun dem Nichtsthun vor. Vgl. meine Psych. d. Willens S. 297 f.

unbrauchbar; handelt es sich darum, sich zwischen Objekten aus derselben Wertklasse zu entscheiden, ist es entbehrlich.

In der That! Man nehme zunächst Objekte aus verschiedenen Wertklassen. Wer würde sich getrauen, rein begrifflich auszumachen, ob von ihnen Zustandswerte (Lusterlebnisse, Annehmlichkeitsgefühle aller Art) oder Personwerte (z. B. Ehre, guter Ruf, Nachruhm) mehr zu schätzen seien, bezw. ob eigenes oder fremdes Wohl den Vorrang verdiene? Sagt man, wir müssten den Personwert deshalb höher halten, weil der Wert unseres Zustandes vergehe, der der Person dauere, so liegt die Erwiderung nicht fern. Der Wert des Zustandes kommt uns sozusagen aufdringlicher zum Bewusstsein als der Wert der Person. Den einen fühlen wir wirklich, der andere besteht immer nur in der eigenen Vorstellung oder in der unserer Mitmenschen. So kommt die blosse Überlegung nie zu Ende, sobald diese Sorten ungleichartiger Werte gegeneinander stehen. Sie thut es ebenso wenig, wenn eigenes und fremdes Wohl zu vergleichen sind. Will man in letzterem Falle rechnend urteilen, erscheint eines von vornherein als irrational: das eigene Wohl hinter fremdes zurücktreten zu lassen. Jemand, der sich z. B. etwas auf seine körperliche Stärke oder auf seine Klugheit oder auf seine adlige Geburt einbildet, könnte eher das Gegenteil herausrechnen. Er wird seine Persönlichkeit für die Gesamtheit, für die Kultur oder auch an sich weit höher als die eines Anderen einschätzen. Ein minder Eingebildeter mag lieber bei dem Gedanken verweilen, man müsse alle Menschen gleich werten. Gerade bei letzterer Ansicht wird es freilich erst recht schwer, sich konkret zu entscheiden. Sie verwehrt dem Denken erst recht, herauszufinden, ob jetzt mein eigenes Wohl oder das eines Fremden zurücktreten müsse. Kurz, in diesen und ähnlichen Fällen scheitert alle gedankliche Rechnerei.

Die andere Wahllage ist, dass es sich darum handelt, gleichartige Werte einander über- und unterzuordnen. Man mag sagen, das Vorziehen hinke hier nach. Dann

hinkt aber das Denken gewiss ebenso nach. Es findet auf diesem Felde alle Arbeit, die sich thun lässt, schon gethan, und zwar durch die Sättigungsverhältnisse des Gefallens. Wo ein Gegenstand das Gefallen, das sich darauf richtet, mehr sättigt, als ein anderer das gleiche Gefallen, da hat für uns der erstere Gegenstand bereits einen höheren, der zweite einen geringeren Wert angenommen, der blumereichere Wein einen höheren Wert als der blumeärmere (in Sachen des Gefallens an Zustandswerten d. i. Lustgefühlen), die tiefere Wahrheit einen höheren Wert als die flache (in Sachen des Gefallens an Wahrheit), Nachruhm einen höheren Wert als das Lob seitens eines Freundes (in Sachen des Gefallens an eigenem Personwert), Goethe's „Iphigenie" einen höheren Wert als Klopstocks „Messias" (in Sachen des ästhetischen Gefallens) u. s. w. Das Denken kann nichts weiter, als diese Wertprägung in höhere und niedere Werte, die es vorfindet, und in der ihm die Sättigungsverhältnisse des Gefallens längst eigenthätig vorangeeilt sind, anzuerkennen. Nicht einmal, dass viele Werte mehr gelten als einer, kann das Denken aus sich herausrechnen (vergl. oben S. 3). Auch hier bedingen Sättigungsverhältnisse eines Gefallens die Wertungleichung; wir kennen es als das „reflexionsartige Gefallen". Überall also hinkt auf diesem Gebiete das Denken nach, und nicht nur das Denken. Jene Sättigungsverhältnisse samt jeder Wertungleichung, die sie schaffen, reden auch zum Willen. Auch in einer besonderen Willenshandlung werden sie gleichsam hinterher anerkannt. Durch eine besondere Funktion des Vorziehens entscheiden wir uns ihnen gemäss, wir wählen den höheren Wert statt des niederen, eine Mehrheit von Werten statt eines unter ihnen. Angesichts dieser Sachlage wird die Behauptung sinnlos, als richte sich das Vorziehen nach dem Denken. Das Vorziehen und das Denken richten sich beide nach den Sättigungsverhältnissen des Gefallens. Was satter gefällt, bevorzugen wir von Natur als das bessere; nicht bloss in Worten und Gedanken, sondern in einer Willensthat, die auch ohne Worte und Gedanken stattfinden kann. Diese

Willensthat lässt sich zweckmässig als „analytisches Vorziehen" bezeichnen.[1])

Der Name „analytisches Vorziehen" ist dem Worte „analytisches Urteil" nachgebildet. Der Vergleich, der hiermit angedeutet ist, passt in doppelter Weise. Die analytischen Urteile sind einmal eine höhere Denkfunktion als blosses Vorstellen. Wir bethätigen uns, wenn wir analytisch urteilen, in unverkennbarer geistiger Spontaneïtät. Es ist die des Bemerkens[2]) und Fürwahrhaltens. Dagegen bereichert zweitens diese Denkfunktion analytischen Urteilens unser Gegenstandsbewusstsein nicht. Sie zerlegt nur den Gegenstand des begrifflichen oder nicht begrifflichen Vorstellens. Sie thut das in einem eigentümlichen Akte trennenden Bemerkens, bei dem jedoch die zerlegten Merkmale in logischer Immanenz bleiben.[3])

Ähnliches gilt vom analytischen Vorziehen. Es ist erstens eine höhere Willensfunktion als die blos wertanzeigende des Gefallens. Denn es setzt die Funktion des Gefallens samt ihren Sättigungsverhältnissen voraus, ohne in ihr eingeschlossen zu sein. Haben wir doch im analytischen Vorziehen ganz deutlich ein besonderes Bewusstsein des Höherwertens. Letzteres steht weit von allem ein-

---

[1]) Vgl. meine Ps. d. W. S. 290, 319.

[2]) Darüber, dass das Bemerken die psychologische Grundfunktion des höheren Denkens ist, habe ich auf dem Münchener Psychologenkongress 1896 einiges mitgeteilt. Es giebt drei Arten analytischen Bemerkens, das fixierende, unterscheidende (trennende) und vergleichende Bemerken, und zwei Arten synthetischen, schöpferischen, Bemerkens, das zusammenfassende und das kausale Bemerken. Etwas andres als diese psychologische Funktion des Urteils, als das Bemerken, ist die logische (noologische) Funktion, die hinzutritt, das Fürwahrhalten.

[3]) Der Ausdruck „logische Immanenz" stammt von B. Erdmann „Logik" S. 202 u. ö. Im weiteren Text oben erhellt, warum Ref. nicht glaubt, dass mit der logischen Immanenz eines Prädikats im Subjekt schon der analytische Charakter des betreffenden Urteils gegeben sei. Die analytischen Urteile zerlegen gleichsam nur, was schon vor ihrem Akt am Gegenstand bekannt war. Die synthetischen Urteile bewirken durch ihren eigenen Akt, dass wir mittels ihrer Neues am Gegenstand entdecken.

fachen „Werten" ab, wie das analytische Urteilen weit von allem Vorstellen absteht. Zum blossen Erleben höheren Werts im satteren Gefallen tritt das „Höherwerten" (jenes Werts) hinzu. Zweitens aber thut diese Funktion des Höherwertes durchaus nichts, um das Wertbewusstsein inhaltlich zu bereichern. Der höhere Wert war ja in der Sattheit des Gefallens schon vorher angedeutet. Zudem erlebten wir ein Fehlen und Wünschen, wenn wir uns statt des satter gefallenden Werts mit dem begnügen mussten, der minder satt gefiel.

Man sieht, das analytische Urteilen erläutert das analytische Vorziehen sehr gut. Letzteres bildet den Kern alles eigentlichen Wollens. Wo immer man etwas will, will man Gefälliges verwirklichen und zieht ebendamit dessen Sein (samt den Folgen) der Nichtverwirklichung (und deren Folgen) vor. Der Vorgang, an den wir meist beim Worte Wollen denken, enthält nicht nur analytisches Vorziehen. Er enthält auch vorstellungsmässiges Ursachbewusstsein.[1]) Ist dieses nicht ein zweiter Kernvorgang des Wollens? Nein. Giebt es doch genug Fälle wählenden Entscheids, in denen wir uns nicht als Ursachen denken. Jemand wird z. B. gefragt, welches von zwei Gemälden, die er besitzt, schöner sei? Nun wählt er, ohne dass sich sein Ursachbewusstsein beteiligt, mit dem Geschmack. Zuletzt entscheidet, entschliesst er sich für die grössere Schönheit etwa des Raphaëlschen Bildes. Während des ganzen Prozesses ist ihm die Vorstellung eines Bewirkens nicht gekommen. Dennoch weiss sich jeder, der auf solchen rein ästhetischen Willensentscheid analytischen Vorziehens achtet, durch ihn in eigentümlicher Spontaneïtät begriffen. Dieselbe innere Spontaneïtät kehrt in allem sogenannten „Wollen" wieder und macht letzthin dessen „Freiwilligkeit" aus. Keine theoretische Ursachvorstellung könnte sie ersetzen. Niemand fühlt sich aktiv, bloss weil er denkt, es zu sein. Wunderlich, man hat lange diesen klaren Sachverhalt verkannt. Das theoretische Ursachsbewusstsein, meinte man,

[1]) Vgl. meine Ps. d. W. S. 298, 318.

sei der letzte Kern des Wollens. Der Grund ist, dass das theoretische Ursachbewusstsein durch seine Begleiterscheinungen in die Augen sticht. Durch einen influxus psychicus innerviert es die Neuronen und bestimmt mechanisch unser „Handeln". Am Handeln aber kann man am leichtesten erkennen, dass Jemand will.

Ist das Vorziehen der Kern alles Wollens im engeren Sinn, so rechtfertigt sich hinterher von neuem, wie wir die seelischen Vorgänge eingeteilt haben. Positiv rechtfertigt sich, was früher nur negativ, durch ein Ausschliessungsverfahren, geboten ward. Wir hatten Lust und Gefallen geschieden. Die trennenden Merkmale (hier Werthalten mit Sättigungsgraden, dort Wertgehaltenes mit Stärkegraden) klafften zu sehr, als dass Gefallen und Missfallen zu den Gefühlen gerechnet werden konnten. Noch weniger passten Gefallen und Missfallen in die Klasse des Denkens. Deshalb stellten wir diese Akte gleichsam vorläufig in die Klasse des Wollens. Mit der Antwort auf die Frage, welches der psychologische Kern des Wollens sei, muss sich solche Einordnung bestätigen oder nicht bestätigen. Wollen im engeren Sinne oder Wählen, ergiebt sich nun, ist ein Akt des Höherwertens. Folglich war es ganz richtig, die Akte des einfachen Wertens zur selben Klasse zu zählen und sie als die „einfachen Willensakte" zu bezeichnen. Die diesen Gedankengang mitmachen, werden sich nicht daran stossen, dass hier der Sprachgebrauch abweicht. Er stempelt Gefühl und Gefallen zu Verwandten, wie er auch den Walfisch zum Verwandten der Fische macht. Auch hilft in dieser Sache noch einmal die Analogie mit dem Denkgebiet. Unter „Denken" im engsten Sinn pflegt man das Urteilen zu verstehen. Niemand jedoch scheut sich, auch Vorstellungen, sogar Empfindungen als Denken zu bezeichnen, nämlich als ein Denken niederer, einfacher Art. So ist auch Gefallen ein Wollen im weiteren Sinne. Nicht ein Wollen aus demselben Ton wie Vorziehen und Wählen, aber ein niederes Wollen. Es ist das Wollen, das den Trieben zugrunde liegt. Ganz richtig hat schon der naïve Mensch das Triebleben sowohl der Willensklasse

zugeordnet, wie von der Funktion des Willensentscheids abgegrenzt. Nur, dass ihm auch hier das überwiegende Element, das Wünschen, mehr als das wesentliche, als das Gefallen, in's Auge stach. Ein ähnlicher Unstern, wie er uns schon bei der Analyse des höheren Wollens aufgefallen ist. Dort erscheint, nicht minder irreführend, das rationale Ursachbewusstsein samt seiner Innervationsmechanik auffälliger als der voluntaristische Lieberwollensakt. Beide Verwechslungen des wesentlichen und des unwesentlichen Elements, hier beim höheren, dort beim niederen Wollen rächten sich. Sie drängten auf der schiefen Bahn weiter. Hier verselbigte man das Gefallen, d. i. die niederen Wurzelakte des Wollens, mit Gefühlen. Dort gewöhnte man sich, das Vorziehen, d. i. die Wurzelakte des höheren Wollens, gleichfalls aus der Willensklasse herauszunehmen und zum — Urteil zu werfen. Eine ethische Methodologie, die ebenso falsch wie verbreitet ist, die des Intuitionismus und des Rationalismus, beruht auf solcher Verwechslung.[1])

Noch ist das Gesetz des analytischen Vorziehens zu nennen. Der Leser kennt es im Grunde. Er erinnere sich, dass das analytische Vorziehen mit Objekten jeweilig gleicher Wertsorte zu thun hat. Ein und derselbe Gefallensakt richtet sich auf sie, obzwar er durch sie verschieden gesättigt wird. Gemäss eben dieser Sättigungsverhältnisse entscheidet das analytische Vorziehen. Sein Gesetz lautet: wir ziehen von zwei Gegenständen, die in gleicher Art gefallen, stets den vor, der satter gefällt, d. i. bei dessen Sein uns gegenüber dem Nichtsein etwas fehlt. Den anderen aber, der im Kontrast mit jenem ersten nur unsatt gefällt, setzen wir durch den gleichen Akt analytischen Vorziehens hintan. Wir ziehen also vor, a) das Sein eines Gegenstands statt des Nichtseins z. B. den Sperling in der Hand statt des Sperlings auf dem Dach (gemäss der Sättigung durch die Wirklichkeit), b) eine grosse Quantität Werts derselben Sorte statt einer kleineren, z. B. ein Kapital statt

[1]) Vgl. meine Ps. d. W. § 18 und meine Ethik „das sittl. Leben" an den Stellen, die im Register unter „Rationalismus" aufgeführt sind.

der Zinsen (gemäss der Sättigung durch Mehr desselben Gegenstands) c) die bessere Qualität innerhalb einer Wertsorte statt der minderen Qualität, z. B. eine Taube auf dem Dach statt des Sperlings auf dem Dach (gemäss der Sättigung durch das, was in gleicher Art vollkommner gefällt). d) jede Summe beliebiger Werte statt der betreffenden Einzelwerte, z. B. Ehre und Reichtum statt Ehre allein; letzteres, indem das reflexionsartige Gefallen gestattet, von den Unterschieden der Wertsorten abzusehen und sie alle zusammen schlechthin als „Werte“ einzuschätzen.

Hier, wenn irgendwo, ist der Ort, zweierlei einzuschärfen. Man achte sowohl darauf, dass das analytische Vorziehen einem Gesetze folgt, wie auch darauf, welchem Gesetz es folgt.

Welchem Gesetz es folgt, haben wir zwar gesehen. Dass man aber das Wesentlichste hierbei nicht übersehe! Nicht unmittelbar auf die gewerteten Objekte nämlich geht das analytische Vorziehen. Es wendet sich nicht auf die Zustands- und Personwerte, die altruistischen, socialen und ideellen Werten. Auf diese Objekte bezieht es sich oder bezieht es unsere Reflexion nur indirekt. Seine direkte Funktion gilt vielmehr den mehr oder minder satten Gefallens*akten*. Man könnte demnach sagen: zwar was gefällt, sind stets die Objekte, jene gegenständlichen Werte, die uns in so mancherlei Wertsorten gefallen. Was wir vorziehen, ist dagegen etwas viel Subjektiveres. Es ist die grössere Sättigung, mit der sich das betreffende Gefallen eher bei dem einen als bei dem andern der betreffenden Werte erfüllt. Nicht ohne Grund betrachtete Plato die πλήρωσις als das eigentliche Objekt des Wollens (vgl. ob. S. 84 Anm.) Die moderne Psychologie kann seine Wahrnehmung nur bestätigen: auf den Gefallens*akt* mit seiner Sättigung, nicht auf das Gefallens*objekt*, ist auch nach ihr die Willensfunktion des analytischen Vorziehens eingestellt. Hieran möge man sich erinnern, wenn wir das „synthetische“ Vorziehen besprechen.

Die andere Bemerkung ist, dass das analytische Vorziehen einem Gesetz folgt. Viele Metaphysiker wollen da-

von nichts wissen. Sie muten der Wahlfunktion eine qualitätslose Indifferenz zu. Nach ihrer Darstellung ist der wählende Wille entweder wie ein deus ex machina, der mit grundloser Willkür, ohne einem Gesetz zu folgen, auf einmal in einen Akt des Wählens ausbricht. Oder aber der wählende Wille ist wie eine Wetterfahne, die durch das Spiel des satteren Gefallens blindlings und passiv gedreht wird, statt sich zu drehen. In Wahrheit ist das analytische Vorziehen weder Gott noch Maschine, sondern eine lebendige seelische Funktion. Als solche ist sie, wie alle Lebensfunktionen, von Hause aus eine bestimmte Potenz, die sich im gegebenen Anwendungsfalle bethätigt.[1]) Liegt solcher Anwendungsfall vor, so ergreift sie ihn, wieder wie alle lebendigen Funktionen, nach ihrem eignen, inneren Gesetz. Genauer, die seelische Funktion des analytischen Vorziehens regen wir in gesetzmässiger Weise, wenn satteres Gefallen gegen unsatteres kontrastiert (vgl. oben S. 15). Dies Verhältnis wirkt nicht auf uns, sondern bietet uns für unser analytisches Vorziehen bloss den Anwendungsfall. Auch die sattere Gefallensregung selbst bewirkt mit nichten, dass wir analytisch vorziehen müssen. Denn ohne den Kontrast, der sie begleitet, blieben wir ja bei ihr stehen und zögen überhaupt nicht vor. Die seelische Person entfaltet also, wenn sie analytisch vorzieht, eine nur ihr eigene Spontaneïtät. Mit dieser sind wir von innen her rege, statt uns durch irgend welche einzelnen Gefallenserlebnisse kausal genötigt zu finden. Darum ziehen die Menschen stets in gleicher Weise vor, so verschieden das ist, was ihnen gefällt. Alle nämlich bevorzugen ausnahmslos das, was satter gefällt, vor dem, was minder satt gefällt.

IV. Die Grenzen des analytischen Vorziehens.

Bliebe es beim analytischen Vorziehen, wir wären in den meisten Fällen zur Unthätigkeit verdammt. Das analy-

---

[1]) Vgl. Leibniz, Nouv. ess. de l'ent. hum. Philos. Schr. (Gerhardt 1882 V 100. „Il y a tousjours une disposition particuliére à l'action

tische Vorziehen gilt nur in beschränktem Gebiet. Wir können es nur üben, wenn derselbe Gefallensakt hier satter dort unsatter angeregt ist. Das Bessere, worauf es sich bezieht, ist immer nur in derselben Art besser. Das Leben bringt uns aber in Wahllagen, die viel schwerer sind. Meist stehen wir nicht vor der Frage, ob uns dieser (eigne) Zustandswert a mehr als ein andrer (eigner) Zustandswert α gelten soll, der Wohlgeschmack einer Birne z. B. mehr als der eines Apfels, oder ob wir den (eignen) Personwert b höher als den (eignen) Personwert β halten müssen, oder endlich, ob der Fremdwert c über den andern Fremdwert γ zu setzen sei? Nicht Wertungleichungen (im Sinne stets eines der drei Zeichen > oder = oder <), die unter der Form

$$a \gtreqless \alpha, \; b \gtreqless \beta, \; c \gtreqless \gamma$$

stehen, haben wir zu lösen. Zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden, zwischen dem Zustandswert a und dem Personwert b, oder zwischen dem eignen Personwert b und dem Fremdwert c, bleibt dem Menschen oft die viel bangere und schwerere Wahl. Er hat dann durch ein Vorziehenserlebnis Wertungleichungen zu lösen, die die Form

$$a \gtreqless b, \; b \gtreqless c$$

annehmen. Gerade Wertungleichungen dieser Art auflösen zu können, muss um so wünschenswerter erscheinen, weil sich nie ein volles und ganzes Glück erreichen lässt. Für die Aufgabe langt, wie man sofort sieht, das analytische Vorziehen nicht zu.

Mit aller Bestimmtheit versagt das analytische Vorziehen, wenn wir es, im Versuch solche Wertungleichungen zu lösen, an die Akte anderer als des reflexionsartigen Gefallens anlehnen. Denn diese andern Gefallensakte sind alle einseitig, sie gehen immer nur auf eine Wertsorte. Für die

---

et à une action plus tost qu' à l'autre. Leibniz, obwohl Indetermimist, leugnet daher auf S. 105 „une entiére indifference dans les actions morales, comme celle de l'áne de Buridan miperti entre deux prés“.

persönliche Eitelkeit ist z. B. zu empfangende Schmeichelei ein Gut. Aber sie bleibt von jedem Sinnengenuss unberührt. Letztere erhöht weder ihren Sättigungsgrad, noch vermindert sie ihn. Kein Sättigungsgrad des Gefallens an Personwert befähigt und also, uns, so lange wir nur analytisch vorziehen, zwischen Schmeichelei und Sinnengenuss zu entscheiden. Umgekehrt wird das Gefallen an Zustandswerten zwar mehr oder minder gesättigt, wenn wir sinnlich geniessen; es bleibt aber gegen Schmeichelei neutral. Genannte Entscheidung zu treffen, brächte uns daher auch das analytische Vorziehen keine Möglichkeit, das sich an Sättigungsgrade des Gefallens an Zustandswerten anlehnt.

Man könnte meinen, um so eher helfe hier das reflexionsartige Gefallen. Dieses schlage dem analytischen Vorziehen die fehlende Brücke. Sicherlich liegen mit ersterem die Verhältnisse günstiger. Das reflexionsartige Gefallen, d. i. das Gefallen an jeglichem andern Gefallen, wertet ja alle Werte nur, insofern sie Werte sind, d. i. andere Gefallensakte erregen. Es bringt sozusagen alle Werte auf denselben Nenner. Befriedigt es sich doch in der Sättigung irgend eines Gefallens ebenso, wie wenn gleich sehr irgend ein andres Gefallen gesättigt wird. Dadurch löscht es die Verschiedenartigkeit der Werte aus nnd verwandelt sie in lauter gleichartige Grössen. Es lässt sie alle als Gefallensobjekte schlechthin erscheinen. Nur noch nach der Sättigungsgrösse, die sie ihm, dem reflexionsartigen Gefallen, mitteilen, unterscheidet es sie. Eben indem es dies thut, ermöglicht es ein analytisches Vorziehen. Letzteres kann sich demnach, wenn es sich an jene Sättigungsverhältnisse des reflexionsartigen Gefallens anlehnt, auch zwischen ungleichartigen Werten entschliessen. Hat man z. B. ein grösseres Bedürfnis nach einem Gaumengenuss als nach einer Liebkosung, wünscht man also stärker im Sinne des Gefallens an Zustandswerten als desjenigen an Personwerten, so klingt jenes Verhältnis im reflexionsartigen Gefallen gleichsam nach. Auf dieses überträgt sich der Sättigungskontrast, den jede der beiden einzelnen Gefallensregungen durchmacht, und der in ihnen den Charakter des Fehlens und die Stärke

des Wünschens bedingt (vgl. oben S. 15). Mehr überträgt sich der grössere Sättigungskontrast. In unserm Falle ist es der, der das reflexionsartige Gefallen von Seiten des Gefallens an Zustandswerten berührt. Die Folge ist, dass uns auch innerhalb des reflexionsartigen Gefallens mehr fehlt bei dem Nichtsein des Gaumengenusses, als bei dem Nichtsein der Liebkosung. Man wird deshalb in dem betreffenden Zeitpunkt den Gaumengenuss der Liebkosung analytisch vorziehen.

Indessen, es befriedigt wenig, die Wahlfälle der genannten Art durch analytisches Vorziehen zu erledigen. Geschieht dies doch einerseits zu radikal. Indem das reflexionsartige Gefallen alle Werte gleichartig macht, zerhaut es, löst es nicht unsern Knoten. Es kommt ja gerade darauf an, die verschiedenen Werte unter Würdigung ihrer Verschiedenheit über- und unterzuordnen. Andererseits, wie launisch ist jene Weise, uns zwischen den Werten verschiedener Gattungen, je nachdem sich ihre Wunschstärken verhalten, heute so, morgen so zu entscheiden, und wie oft versagt sie! Sie lässt in der That unzählige Male im Stich. Es kann z. B. sein und kommt alle Augenblicke vor, dass man die beiden Werte, die zu vergleichen sind, gleich sehr wünscht. Wir sind nämlich beim Vergleich genötigt, uns beide zu vergegenwärtigen. Mit dieser lebhaften Vorstellung von ihnen sollen wir uns doch entschliessen, einen aufzugeben. Eben hierdurch erscheint leicht der Wert, auf den man zunächst verzichten zu können glaubt, auf einmal begehrenswerter. Das stärkere Wünschen, damit das analytische Vorziehen, wendet sich ihm zu. Im nächsten Augenblick verweilt es, aus analogem Grunde, wieder bei dem andern Wert. So schwankt der analytisch Wählende hin und her, sui eventus atque fati inscius[1]), bis die Wunschstärken, die ihn hier zu dem einen, dort zu dem andern Werte treiben, ungefähr gleich geworden sind. Gerade in diesem wichtigsten Augenblick hört die Möglichkeit, analytisch vorzuziehen, überhaupt auf. Vor gleich sehr gewünschten

[1]) Spinoza Eth. III, Prop. 59, Scholion.

Werten verschiedener Sorte lässt es den, der über- und unterzuordnen sucht, ratlos stehen. Ebenso in der Wahl zwischen gleich sehr genossenen, gleich besessenen Gütern, wenn man fragt, welcher wiederholenswerter ist? Der gegenwärtige Augenblick hat sie uns vielleicht beide zusammen geschenkt. Wir möchten jedoch wissen, an welchen von ihnen wir uns für die Zukunft halten sollen, da wir zwischen ihnen unter Umständen wählen müssen. Hier schweigt jeder gegenwärtige Wunsch, und doch drängt uns, im Blick auf später, die Wahl. Den drängt sie, der sein Leben nicht auf Augenblickswünsche stellen will, sondern nach festen Maximen sucht, es für die Zukunft zu gestalten. Was sagt ihm, der nach fester Rangordnung unter den Werten sucht, sein analytisches Vorziehen? Nichts. Es schweigt wie das Wünschen, an dem es hängt. Wieder schweigt es, wenn man auf sein vergangenes Leben zurückblickt und fragt, wegen welches der vielen erstrebten, gehabten, wieder erstrebten, wieder gehabten oder auch nicht gehabten Güter das Leben lebenswert gewesen sei?

V. Das synthetische Vorziehen.

Nichts destoweniger haben wir feste Ansichten, durch die uns längst auch solche Fragen entschieden sind. Wir sind uns zudem sehr wohl bewusst, erstere nicht aus wandelbaren Stimmungen, Launen und Wünschen zu schöpfen. Woher nehmen wir die festen Massstäbe aber dann her? Dass sie nicht aus bloss denkender Überlegung stammen können, ist bereits oben ausgeführt worden (vgl. S. 116). Einzig ein *neues emotionelles Erlebnis* kann uns also befähigen, Steuer und Richtung zu finden in jenem Labyrinth, als das die Wahlfälle zwischen verschiedenen Wertsorten zunächst erscheinen. Das genannte Erlebnis muss gleichfalls ein Vorziehen sein, aber ein Vorziehen von anderer Art als das analytische. Wir hatten das analytische Vorziehen mit den analytischen Urteilen verglichen. Sollte es noch ein Vorziehen zweiter Art geben, das sich mit den synthetischen Urteilen vergleichen lässt? Die synthetischen

Urteile bereichern durch ihren Akt das Gegenstandsbewusstsein. Sie lassen dadurch, dass sie eintreten, an dem Gegenstand, auf den sie sich richten, ein neues Prädikat erscheinen. Sie sehen vielleicht in eine Vorgangsfolge ein kausales Band hinein. Nichts verbürgt apriorisch, dass es analoge Erlebnisse im Willensgebiet geben muss. Solche könnte es aber geben. Wir könnten in einer Weise vorziehen, die den synthetischen Urteilen ähnelt. Sie könnte das Wertbewusstsein bereichern, indem sie den Werten, die sie bevorzugt, einen neuen Charakter verleiht. Wie, wenn sie diese, in denen wir vorher nur Werte (Glücksgüter) erblickten, auf einmal als Güter (Lebensgüter) erscheinen liesse und uns gestattete, zwischen ihnen, gerade insofern sie *verschiedenartig* sind, leicht und sicher zu wählen? Genanntes *synthetisches Vorziehen* würde jedenfalls auch nach festen Regeln erfolgen. Es wäre ja eine lebendige seelische Funktion, genau wie das analytische Vorziehen. Als solche müsste es ein eignes Gesetz haben, vielleicht auch, je nach der Natur der Wahlfälle, mehreren bestimmten Teilgesetzen gehorchen. Wie gesagt, so könnte es sein. Nun lehrt die Erfahrung wirklich, dass wir über das Verhältnis der verschiedenen Wertsorten nicht schwanken. Viele Menschen merken, wie schon angedeutet, sehr genau, zwei derartige Werte, ob man sie auch gleich sehr wünsche, seien dennoch eigentümlich unterschieden. Wir können nicht anders, als den einen über den andern erheben und empfinden den Unterschied immer in derselben Weise. Lehrt all dies die Erfahrung, so lässt sich die Schlussfolgerung nicht zurückhalten, eben hier sei synthetisches Vorziehen im Spiel. Dieses präge den Werten verschiedener Sorte, die nach analytischem Vorziehen so gleich oder aber so unvergleichbar erscheinen, die Unterschiede der *Güte* bezw. *Würde* auf.[1]) Mit anderen Worten, das synthetische Vorziehen ist nicht ein blosses Postulat, ein Gebilde der Konstruktion. Es ist eine psychologische Thatsache.

[1]) Vgl. meine Ps. d. W. S. 333.

Noch eine Bemerkung drängt sich auf. Es war schwer, im Vorangehenden das Wort „sittlich“ zu unterdrücken. Man kennt die sittlichen Wertvergleichungen. Sie sind, um ihre allgemeine Gültigkeit noch beiseite zu lassen, sicher für den einzelnen Menschen *feste* Schätzungen. Man verlegt sie gewöhnlich in das „Gewissen“. Was freilich letzteres sei, ist seit alters rätselhaft geblieben. Sollte sich das Wesen des Gewissens jetzt mit einem Schlage aufhellen? Ein neuer Gesichtspunkt öffnet sich: synthetisches Vorziehen, sittliches Vorziehen, Gewissen könnte alles ein und dieselbe Funktion sein.[1]) Ein Blick auf das sittliche Leben muss hierüber aufklären können. Vor allem wäre dabei zu untersuchen, ob die menschliche Sittlichkeit wirklich von Funktionen des *Vorziehens* beherrscht wird? Der Rationalismus leugnet diese Möglichkeit, vielmehr er hat sie gar nicht erwogen. Ihm zufolge herrscht im Felde der Ethik die praktische, die gesetzgebende *Vernunft.*

Und nun, bevor wir in das Land der Ethik eintreten, einen Überblick über den Gesamtweg, den wir durchmessen haben. Vor uns winkt als Ziel, einzuschauen in die Quelle der sittlichen Urteile. Hinter uns liegen in einer Folge, die zusammenhängt, viele Schritte. Mit dem letzten trat die Gleichung synthetisches = sittliches Vorziehen vor uns hin. Die Funktion, auf der die sittlichen Urteile beruhen, das Gewissen hat, ahnen wir, möglicherweise gar nichts mit Vernunft zu thun.[2]) Sie braucht keine rationalistische, sie kann eine voluntaristische Funktion, eine Funktion des Vorziehens, sein. Diese voluntaristische Funktion müsste genauer als eine Funktion des synthetischen Vorziehens angesehen werden. Was ist nun aber „synthetisches“ Vorziehen? Etwas andres als analytisches Vorziehen. Um also den Begriff des synthetischen Vorziehens auch nur bilden zu können, muss man zuvor das Wesen des analytischen Vorziehens erkannt haben. Man kann die Natur des analytischen Vorziehens nicht verstehen, wenn man nicht

[1]) Vgl. meine Ethik „Das sittl. Leben“ S. VI f., 68, 146.
[2]) Über die drei Bedeutungen vom Gewissen ib. S. 71.

die Sättigungsthatsachen des Gefallens bemerkt hat. Man kann nicht mit den Sättigungsverhältnissen des Gefallens vertraut werden, ehe man den Unterschied von Gefallen und Lust beachten lernt. Kurz, wir werden bis auf die Anfänge dieser Untersuchung zurückgeführt. Alles hängt zusammen. In natürlichem Fortgang führt jeder vorangehende Unterschied auf die Frage, die in das nächste Gebiet reicht und mit ihrer Lösung wieder weitere und wichtigere Gebiete öffnet.

Es sei gestattet, diesen weiteren Weg zu kürzen. Ist doch schon in meiner „Psychologie des Willens“ und in meiner Ethik „das sittliche Leben“ zu zeigen versucht, alles sittliche Leben beruhe auf synthetischem Vorziehen. Die beiden grössten praktischen Sittensysteme aller Zeiten reden hier eine deutliche Sprache. „Das Wollen persönlichen Werts steht höher als das Wollen von zuständlichem Wert“ [1]) verkündet die Stoa. „Das Wollen von Fremdwerten steht höher als das Wollen selbstischer Werte“ lehrt das Christentum. Es sind die beiden Regeln [2]) synthetischen Vorziehen, die wir hier vor uns sehen. Das synthetische Vorziehen ist sittliches Vorziehen und umgekehrt. Jene Regeln sind ferner die beiden einzigen inhaltlichen Regeln des synthetischen Vorziehens. Wenigstens die sittliche Erfahrung zeigt keine, die allgemeiner wären. Nur muss man unter „Fremdwerten“ nicht bloss, wie das Christentum, das Wohl von Mitmenschen, d. i. altruistische Fremdwerte, verstehen. Auch das Vaterland, jegliche engere und weitere Gemeinschaft, ebenso Wahrheit, Schönheit und Sittlichkeit gehören zu den Fremdwerten. Die menschlichen Gemeinschaften sind sociale Fremdwerte, Wahrheit, Schönheit und Sittlichkeit sind ideelle Fremdwerte. Die ideellen und socialen Fremdwerte bilden zusammen die impersonalen Fremdwerte.[3]) Es heisst die beiden genannten Axiome

---

[1]) Zustandswerte sind alle lustvollen Zustände wie Bequemlichkeit, sinnlicher Kitzel, der angenehme Reiz der Neuheit u. s. w. vgl. meine Ethik „das sittl. Leben“ S. 36 f. und oben im Text S. 28.

[2]) Vorbehaltlich einer später zu nennenden dritten Regel.

[3]) Vergl. meine Ethik „das sittl. Leben“ § 23.

nur wenig anders ausdrücken, wenn man sagt: die Person- und Fremdwerte sind ethische Güter in dem Verhältnis, dass erstere den letzteren untergeordnet werden müssen.[1] Die Zustandswerte sind keine ethischen Güter.

Das synthetische Vorziehen ordnet demnach die drei Hauptarten von Gefallensregungen, die wir erleben, bezw. deren Objekte, in ein Rangverhältnis. Auf der untersten Stufe stehen die selbstischen Regungen, die auf unsere eignen lustvollen Zustände gehen. Solche blossen Berührungen unseres Zustands betreffen sozusagen nur die Oberfläche des Seelenlebens. Sie liegen z. B. in der Bequemlichkeit, im Reiz der Neugier, im sinnlichen Kitzel, nicht minder in dem angenehmen Befriedigungsgefühl vor, das allerlei erfolgreichen Thätigkeiten folgt (s. oben S. 18). Die zweite Art von Gefallensregungen oder Neigungen[2] steht höher. Sie sind auch noch selbstisch, gehen aber tiefer, nämlich auf den Wert der ganzen eignen Person. Diese gefällt sich in ihnen als schön, reich, klug, mächtig u. dgl. Am höchsten stehen die Neigungen der dritten Art, die unselbstischen Gefallensregungen. In ihnen reisst es uns über uns hinaus, zu den altruistischen, socialen, religiösen[3]) und ideellen Fremd-

---

[1]) Über eine Einschränkung des Satzes bezüglich des „wahren" Personwerts s. ebd. S. 213 und diese Untersuchungen gegen Schluss.

[2]) Neigungen sind unsatte und deshalb mit Wünschen verbundene Gefallensregungen. Das Wollen, von dem die sittlichen Axiome handeln, drückt sich am deutlichsten in den „Neigungen" aus.

[3]) Es scheint zunächst, als wäre die religiöse Hingabe nur eine Art altruistischer Hingabe an Personen. So erscheint es allerdings auf dem Boden des christlichen Glaubens, nach dem Gott ein Geist ist. Dennoch empfindet man auch hier, dass die Hingabe an Gott etwas Besondres, Unvergleichliches hat, das sich mit der Hingabe an Menschen nicht unter einen Begriff bringen lässt. Ist es doch vor allem die religiöse Hingabe an das „Reich Gottes" und für den „Glauben an Gott", die seit jeher am meisten sittlich bewundert worden ist. Ganz klar wird die impersonale Natur der religiösen Hingabe bei den übrigen Weisen, Göttliches zu verehren. Denn auch hier zollen wir, wenn nur echte Selbsthingabe und Darangabe vorliegt, sittliche Bewunderung, obgleich die betreffenden religiösen Fremdwerte gar nichts Persönliches mehr an sich haben, z. B. der opferwilligen Hingabe G. Bruno's für seinen Pantheismus. Ebenso empfindet man als sittlich die Begeisterung

werten. — Der Leser erinnert sich, dass wir als „Glück" eine möglichst satte Verwirklichung aller Werte bezeichnet hatten, so viele es davon in jeder Wertklasse giebt. Glück wäre hiernach eine allumfassende Einheit von Geniessen, Besitzen, Helfen, Schaffen, Dienen. Dies Ideal kann kein Mensch erreichen. Das Leben stellt jeden vor die Wahl, ob er lieber Zustandswerte geniessen oder Personwerte besitzen oder im Sinne von Fremdwerten helfen, schenken, schaffen und dienen will? Das synthetische Vorziehen sagt, wie man in solchen Konfliktsfällen wählen müsste. Es stempelt, wie wir es ausdrückten, die Personwerten gegenüber den Zustandswerten, die Fremdwerte gegenüber den Personwerten zu sittlichen Gütern.

Genauer trifft man freilich den Sinn des synthetischen Vorziehens, wenn man es nicht auf die gefallenden Werte, sondern auf die Gefallens*akte* bezieht. Ähnliches war uns ja schon beim analytischen Vorziehen aufgefallen. Schon bei diesem nahmen wir wahr, dass es sich in erster Linie auf die Gefallens*akte* richtet (vgl. oben S. 112). Die gleiche Eigentümlichkeit wiederholt sich beim synthetischen Vorziehen und ist, wie sich herausstellen wird, unendlich wichtig. Ihr entspricht, dass man die Leistung des synthetischen Vorziehens am besten so kennzeichnet, wie es oben in den sittlichen „Axiomen" geschehen ist: gegenüber dem *Gefallen* an Zustandswerten verleiht es dem *Gefallen* an Personwerten den Charakter der Würde; den gleichen Charakter verleiht es dem *Gefallen* an Fremdwerten gegenüber dem *Gefallen* an Personenwerten. Wie also das analytische Vorziehen die Gefallens*akte* nach ihren vorhandenen *Sättigungsverhältnissen* wertet, so wertet sie das synthetische Vorziehen nach ihrer *Qualität*. An sich ist

unserer grossen klassischen Dichter für die Würde der „Menschheit" (als Gattung). Diese Begeisterung erscheint auch wie eine religiöse; in den edleren Färbungen des Utilitarismus klingt sie noch heute nach (vgl. meine Ethik „das sittl. Leben" S. 229). Nicht minder hierher gehört die Hingabe an die „geschichtliche Entwicklung", die dem socialen Historismus und manchen andern Richtungen gleichfalls ein Begriff geworden ist, „verbrämt mit dem Putz göttlicher Ehren".

letztere bei allen Gefallens-, bezw. Willensakten gleich (vgl. oben S. 21). Das synthetische Vorziehen prägt ihnen aber eine qualitative Verschiedenheit neu auf. Es macht aus dem Wollen von Personwerten ein sittliches Gut, und es macht aus dem Wollen von Fremdwerten ein sittliches Gut. Aber es macht keines aus dem Wollen von Zustandswerten. Natürlich kommt es hier auf dasselbe hinaus, ob wir von Gefallen oder Wollen sprechen. Wollen, soweit es für das synthetische Vorziehen in Betracht kommt, ist auch ein Gefallen, nämlich ein unsattes, das mit Wünschen und vorstellungsmässigem Ursachbewusstsein verbunden ist. Das alles hat Verfasser, wie schon bemerkt, in früheren Werken („Psychologie des Willens“ und „das sittliche Leben“) ausgeführt. Hier handelt es sich um Ergänzungen, die unsere Untersuchung über „Glück und Sittlichkeit“ mit sich bringt. Diese betreffen Kants ethischen Rationalismus und Rigorismus. Die Ablehnung des ersteren schliesst schon unser ganzer bisheriger Zusammenhang ein. Es ist davon aber auch ausdrücklich zu reden. Noch unmittelbarer nötigt uns unser Thema, den Rigorismus Kants zu prüfen.

VI. Der ethische Rigorismus.

„Ethischer Rigorismus“ heisst eine ganz bestimmte historische Antwort auf die Frage, wie sich Glück und Sittlichkeit verhalten. Nach ihr bedeutet „Glück“ nicht, wie nach uns, dasselbe wie „Sättigung des reflexionsartigen Gefallens durch alle möglichen andern Gefallensakte“, bezw. Glück bedeutet nicht dasselbe wie „Sättigung eines einzelnen Gefallens durch seine jeweilige Objektsorte“. Auch bedeutet „Glück“ nicht mit Kant jene zuständliche Annehmlichkeit, ein Glücksgut unter vielen, die den Menschen aus der Befriedigung ihrer Wünsche zufliesst (Befriedigungslust). Alle diese Definitionen ergeben für die Frage, wie sich Glück und Sittlichkeit verhalten, keineswegs den historischen Rigorismus. Vielmehr bei unserer Definition des Glücks ergiebt sich, wenn wir „Sittlichkeit“ mit „synthetischem Vorziehen“ verselbigen dürfen, der Satz: die Sittlichkeit

steht zur Glückseligkeit überhaupt nicht im Gegensatz. Sie teilt nur das Gebiet der letzteren, nämlich die angestrebte Gesamtheit aller Werte oder Glücksgüter, in eine Provinz bedeutungsloser Werte (sittlicher Adiaphora) und zwei Provinzen bedeutsamer Werte (oder sittlicher Güter). Noch genauer: sie stellt den Glücksgütern, die immer Willensobjekte oder Werte sind, sittliche Güter gegenüber, die niemals gewollte Objekte sind, sondern in den Akten des Wollens bestehen, das sich auf bestimmte Wertsorten richtet. Bei derselben Definition von Sittlichkeit, aber der Kant'schen von Glück (s. oben S. 113 = dem Glücksgut zuständlichen Wohls) ergiebt sich der Satz: Sittlichkeit und Glück stehen wieder nicht im Gegensatz. Zwar richtet sich die erstere nicht gerade auf letzteres. Deswegen steht die Sittlichkeit gewiss nicht mit Glückseligkeit selbst, wohl aber mit dem Streben nach letzterer im Gegensatz. Indessen auch dieser Gegensatz ist nicht einmal ein absoluter. Denn Sittlichkeit kann immerhin mit dem Streben nach Glück (Zustandswohl) zusammenbestehen; freilich nur so, dass sie jenes Streben nach Zustandswohl andern Motiven, nämlich dem Streben nach Personwerten und dem Streben nach Fremdwerten, unterordnet.

Der historische Rigorismus beruht erst auf einer dritten Definition von „Glück". Jene dritte Definition lenkt unsern Blick nachträglich und nachdrücklicher auf Kant zurück. Kant hat den Begriff der Glückseligkeit nicht so gleichmässig gefasst, wie wir oben und noch eben glauben liessen. In seiner Bestimmung jenes Begriffs durchkreuzen sich psychologische und ethische Gedanken. Nur Kants *psychologische* Definition der Glückseligkeit hatten wir bisher erwähnt. Nach dieser ist Glückseligkeit „die Lust aus der Vorstellung der Existenz einer Sache". Oder wie der grosse Denker auch sagt, sie ist „die Empfindung der Annehmlichkeit", die das Subjekt von der Verwirklichung begehrter Gegenstände erwartet, bezw. erhält (Kr. d. pr. V. a. a. O. S. 23). Glückseligkeit gilt ihm hiernach als ein *Objekt* des Gefallens. Letzteres wäre im Sinne des synthetischen Vorziehens gerade das minderwertigste, nämlich unser eigner

lustvoller Zustand. Kant drückt sich aber auch oft anders über Glückseligkeit aus. Er lässt sie dann nicht als ein erstrebtes Objekt, sondern als eine *Weise des Erstrebens* erscheinen. Glückseligkeit sei „der allgemeine Titel der subjektiven Bestimmungsgründe" (ib. S. 27/8, 41). „Der Bestimmungsgrund der Willkür ist die Vorstellung eines Objekts und dasjenige Verhältnis desselben zum Subjekt, wodurch das Begehrungsvermögen zur Verwirklichung desselben bestimmt wird. Ein solches Verhältnis aber zum Subjekt heisst die Lust **an** der Wirklichkeit eines Gegenstands (ib. S. 22). Jene Weise des Erstrebens, der allgemeine Titel der subjektiven Bestimmungsgründe, die Lust an der Wirklichkeit eines Gegenstands, lässt sich durch ein Wort kennzeichnen. Es sind die sämtlichen Regungen gesättigten und ungesättigten Gefallens mitsamt dem Wünschen, das aus letzterem entspringt. Dies, die Summe unserer Gefallensregungen oder Neigungen, ist die *ethische* Definition der Glückseligkeit. Sie erscheint hier nicht als erstrebtes Objekt, sondern als Zusammenfassung unserer sämtlichen, unter sich noch so verschiedenen Motive. Wir werden bald zeigen, welchen theoretischen Hintergrund dieser eigentümliche Sprachgebrauch hat. Nähme man Glückseligkeit nach der ersten, psychologischen Definition bei Kant, so liefe sein Rigorismus auf die Forderung hinaus: Glückseligkeit dürfe kein **Okjekt** unseres Handelns bilden, wenngleich sie ein notwendiges Verlangen jedes vernünftigen Wesens sei (ib. S. 27). Nimmt man Glückseligkeit nach der letzten, ethischen Definition, so läuft sein Rigorismus auf die Forderung hinaus: der sittliche Mensch soll sich in seinem Handeln nicht durch Akte seines Gefallens oder Missfallens, d. i. nicht durch seine Neigungen bestimmen lassen. Glückseligkeit in diesem Sinne soll nicht **Motiv** seines Handelns sein.[1])

Jeder Kantkenner weiss: der Begriff von Glückseligkeit

[1]) Die Vorstellungen von gewollten Objekten unseres Handelns kann man zwar auch als „Motive" bezeichnen, wie z. B. Schopenhauer thut (Vgl. meine Psychol. d. Willens S. 83, 240ff.). Wir bezeichnen hier als Motive aber nicht solche Objektvorstellungen, sondern Willensregungen,

in jenem psychologischen Sinne spielt allerdings eine wichtige Rolle bei Kant, aber gerade nicht für seinen Rigorismus, sondern für sein zweites „Postulat der praktischen Vernunft" (ib. 133, vgl. 73/4). In Kants Rigorismus handelt es sich einzig um Glückseligkeit nach der ethischen Definition.[1])

Dieser Rigorismus ist freilich nicht Kants Erfindung. Er steckt im Keim schon in der alten theologischen Lehre vom Gewissen. Aus ihr erhellt auch der Sinn jener Sittlichkeit, von der uns gesagt wird, dass sie so streng alle Neigungen abstösst. Man betrachtet in der Theologie seit alters das Gewissen als ein intellektuelles Vermögen. In dem, was es uns als „gut" und „böse" vorhielte, lägen dem Willen inhaltliche Vorschriften für sein Suchen und Meiden vor. Diese inhaltlichen Vorschriften seien angeboren, Gott senke sie jedem neugeschaffenen Menschen in das Gewissen. Ihr übernatürlicher Ursprung adele die genannten Vorschriften und gebe dem dadurch Gebotenen den Charakter von Pflicht, nach der sich der Wille zu richten habe, dem dadurch Verbotenen den Charakter von Sünde. Das Gewissen ist nach dieser theologischen Auffassung etwas vom Willen Getrenntes, das ihn zu bestimmen sucht. Der Gewisseneinfluss auf ihn und der Zwang von Motiven auf ihn können streiten. Letztere sind teils edele Motive, die wenigstens inhaltlich den Gewissensvorschriften entgegenkommen; teils sind es hässliche, selbstische Motive, die schon inhaltlich auf ein gewissenloses Handeln hinwirken. Gewissenlos kann aber bereits das Handeln nach edlen Motiven sein, sobald wir uns durch ihren blinden, natürlichen Impuls hinreissen lassen, ohne unser Gewissen zu fragen. Sittlich gut ist

---

nämlich jeden beliebigen unserer Triebe, mag er sich auf vorgestellte Zustandswerte oder Personwerte oder Fremdwerte richten.

[1]) Man vergl. Kr. d. pr. V. (ed. Kirchmann) S. 22 Lust an der Vorstellung = Gefallen; Lust aus der Vorstellung = Befriedigungslust. Es wäre sehr dankenswert, nachzuweisen, wie sich bei Kant viele scheinbare Widersprüche durch Aufdeckung dieser Äquivokation erklären, andererseits manche seiner Unrichtigkeiten aus der Vermischung von Gefallen und Lust entspringen.

also, nach vorstehender Theorie, nur das Handeln, das rein aus Gewissen geschieht, das der Pflicht folgt, die uns in dem letzteren vorgehalten wird. Gutes Handeln darf sich hiernach nie mit den Motiven mischen, sondern muss sich von ihnen trennen. Einzig der Stimme des Gewissens um ihrer selbst willen, der nackten Pflicht, gehorcht es.

Kant hat das Verdienst, diesen Grundgedanken der theologischen Ethik an das Licht gezogen und durch eine besondere Ausdrucksweise scharf markiert zu haben. Sein berühmter Gegensatz zwischen moralisch und legalisch gehört hierher. Es ist kein anderer als der von Gewissensnötigung und Antrieb auf Grund blosser Neigungen. Kant nennt legalisch ein solches Handeln, dass mit der Gewissensvorschrift zwar den Inhalt teilt, nicht aber allein *aus* Pflicht geschieht. Vielmehr auf Grund einer Neigung oder doch mit auf Grund einer Neigung würde es gethan.[1] „Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und teilnehmendem Wohlwollen das Gute zu thun oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu sein. Aber das ist nicht die echte moralische Maxime unseres Verhaltens, wenn wir uns anmassen, gleichsam als Volontaire, uns mit stolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzusetzen und, als vom Gebote unabhängig, bloss aus eigner Lust (= Gefallen an den betreffenden altruistischen und socialen Werten; der Ref.) das thun zu wollen, wozu für uns kein Gebot nötig wäre.“[2] In folgerichtigem Fortschritt behauptet Kant dann weiter: „Die Neigungen selber aber, als Quelle der Bedürfnis, (zu dieser richtigen Bemerkung vgl. ob. S. 15, der Ref.) haben so wenig einen absoluten Wert, um sie selbst zu wünschen, dass vielmehr gänzlich davon frei zu sein, der allgemeine

---

[1]) Vgl. Kant, Relig. innerh. d. Gr. d. r. V. (Reclam) S. 39, Grundleg. z. Met. d. S. (Kirchmann) S. 16 ff., Kr. d. pr. V. (Kirchmann) Seite 91, 97 ff.

[2]) Kant, Kr. d. pr. V. (ed. Kirchmann) S. 99. Kant selbst gebraucht das Wort Gewissen nicht oft. Dennoch ist er durch und durch beeinflusst von jener alten theologischen Lehre, die ihm den Gedanken des kategorischen Imperativs eingegeben hat. Viele Stellen seiner Schriften bezeugen diesen Einfluss schon sprachlich.

Wunsch eines jeden vernünftigen Wesens sein muss", „die Gesinnung, die den Menschen das Sittengesetz zu befolgen obliegt, ist, es aus Pflicht, nicht aus freiwilliger Bemühung und auch allenfalls unbefohlener, von selbst gern unternommener Bestrebung zu befolgen."[1]) In diesen Behauptungen besteht recht eigentlich Kants Rigorismus. Er bringt gegenüber der theologischen Gewissenslehre nichts Neues, sondern hebt deren Forderung nur klar und scharf hervor. Kant schuf auch das zusammenfassende Wort, um dem ethischen Bestimmungsgrunde (Nötigung durch das Gewissen, durch die Pflicht, durch das kategorische Gesetz, was alles dasselbe, nämlich „Sittlichkeit", bedeutet) die übrigen Bestimmungsgründe entgegenzusetzen, die den Willen „empirisch afficieren",[2]) und in denen wir alle nur denkbaren Regungen des Gefallens erblicken müssen. Das zusammenfassende Wort ist „Glückseligkeit" im Sinne der ethischen Definition. Ihm fiel eben die eigentümliche Befriedigungslust, die genannte empirische Bestimmungsgründe im satten Zustande nach sich ziehen, am nächsten auf. Darum mochte er mit dem Namen der Befriedigungslust jene sämtlichen Gefallensregungen selbst bezeichnen. Der Rigorismus und die theologische Gewissenslehre besagen, dass *die so definierte Glückseligkeit, d. i.* **sämtliche** *Regungen unseres Gefallens und Missfallens, keinen ethischen Wert haben.* Noch mehr, die sittlichen Bestimmungsgründe und die empirischen, die man im Sinne vorstehenden Satzes auch als „eudämonistische" bezeichen könnte, stossen sich nach Kant sogar ab. „Pflicht", erklärt er, sei Nötigung zu einem ungern angenommenen „Zweck", „die Menschen" seien „unheilig genug, das moralische Gesetz, selbst wenn sie es befolgen, dennoch ungern, mit Widerstand ihrer Neigungen, zu thun, als worin der Zwang recht eigentlich besteht."[3])

---

[1]) Kant „Grl. z. Met. d. S." S. 52, „Kr. d. pr. V." S. 102.

[2]) Kant „Kr. d. pr. V." S. 11.

[3]) Kant, Kr. d. pr. V. S. 18, Met. d. Sitten (ed. Kirchmann) S. 218. Vgl. Kr. d. pr. V. S. 97, 98, 101 u. ö.

So das Ergebnis Kants. Das unsere lautet: nur dem Gefallen an Zustandswerten mangelt die ethische Würde, das Gefallen am eignen Personwert und das Gefallen an Fremdwerten haben solche Würde. Gilt unser Resultat, so entscheidet es den Streit, den Schiller in dieser Sache gegen Kant geführt hat, zu Gunsten des Dichters. Der Gegensatz zwischen sittlichen und empirischen Bestimmungsgründen, den Kant aufstellt, besteht nicht. Gerade eine Art des „eudämonistischen" Wollens, das selbstlose Wollen, hat unter allen Umständen das Prädikat sittlicher Würde. Es kann deshalb nur verwirren, nach Kants Beispiel die empirischen Bestimmungsgründe allesamt zu den „eudämonistischen" zu werfen. Eudämonistischer Bestimmungsgrund, in der Bedeutung, die die ethische Wertlosigkeit bezeichnet, ist einzig das Gefallen an Zustandswerten, d. i. an eigener Lust, Bequemlichkeit, Behagen.

VII. Kants Ethik ist heteronom.

Welches ist nun der Einwand, der Kants Ethik entscheidend trifft? Er wird uns auf den Begriff des *synthetischen Vorziehens* zurückführen. Wir hatten letzteres schon als eine Thatsache auf psychologischem Felde erkannt. Versagt doch das analytische Vorziehen in tausend Fällen, in denen wir dennoch — vorziehen. Derselbe Begriff synthetischen Vorziehens wird uns wieder als ein Postulat auf ethischem Gebiete begegnen. In jenem Einwand gegen Kant ist er, noch unerkennbar, verborgen. Der Einwand lautet: *Kant's Ethik ist, wie die ganze Gewissensethik, heteronomisch.*

A. Die Schein-Autonomie der Gewissenslehre.

Wie? Heteronomisch die Ethik des Manns, der den Begriff der autonomen Sittenlehre geschaffen hat? Das mag manchen verwundern. Studieren wir diesen unvergänglichen Begriff der Autonomie, der Kants Ethik überdauern wird! Er trägt zunächst die Eierschalen der Gewissenslehre an sich. Er drückt nicht mehr noch weniger als die

Methode der letzteren aus, mit der sie sich vom Verfahren anderer Morallehren unterscheidet. Nach ihr hält uns das Gewissen ein für allemal das sittliche Gesetz vor, abgetrennt von allen Neigungen, durch die es im Lichte von Gefälligkeit oder Missfälligkeit erscheinen könnte. Das sittliche Gesetz, indem es sich neigungslos durch das Gewissen gebieten lässt, verschmäht diese Beleuchtung. Eben hierdurch bestimmt es den Begriff eines sittlich-Guten, nämlich einer Güte des Willens oder der Handlung, die sich auf das Gesetz richtet, im Unterschied von allem neigungs-Guten, d. i. dem gefälligen Objekte, auf das sich die Neigung richtet. Kant gebraucht dafür den Gegensatz von Gut und Wohl: „Das Wohl bedeutet immer nur eine Beziehung auf unsern Zustand der Annehmlichkeit (richtiger: auf unsere Regungen des Gefallens, der Ref.). Wenn wir ein Objekt begehren, geschieht es darum nur, sofern es auf unsere Sinnlichkeit und auf das Gefühl der Lust (richtiger: auf das Gefallen), das sie (es) bewirkt, bezogen wird. Das Gute oder Böse bedeutet aber jederzeit eine Beziehung auf den Willen, sofern dieser durch das *Vernunftgesetz* bestimmt wird, sich etwas (nämlich die Befolgung des Vernunftgesetzes) zu seinem Objekt zu machen, wie er denn ein Vermögen ist, sich eine Regel der Vernunft zur Bewegungsursache einer Handlung zu machen.“ [1])

Ganz anders das Verfahren der übrigen Morallehren, die heute, wie zur Zeit Kants, mit der Gewissenstheorie konkurrieren. Sie schicken dem Pflichtwillen kein durch sich selbst gebietendes Gesetz, sondern ein sogenanntes höchstes Gut (in Kants Terminologie möchte man sagen „ein höchstes Wohl“), ein sittliches Objekt, voraus. Irgend ein Objekt nämlich, nach jeder dieser Theorie ein andres, sei, behaupten sie, von vornherein mit der Marke der Überwertigkeit über allen andern Werten behaftet. Nach ersterem habe sich der Wille zu richten und erlange, wenn er dies thue, selber die Marke der Sittlichkeit. Nach dem heutigen Utilitarismus ist z. B. das allgemeine Wohl, nach

[1]) Kant, Kr. d. pr. V. S. 72.

den politischen Theorien das Staatswohl ein solches sittliches Objekt, das, sobald sich ein Wille darauf richte, auch diesem den Ehrentitel des „sittlichen“ verschaffe. Nach dem Epikuräismus ist die grösstmögliche individuelle Lustsumme das höchste Gut bezw. Wohl. Nach den modernen historischen Auffassungen ist es die geschichtliche Entwicklung, nach dem Marxismus die wirtschaftliche Entwicklung usw. Auch bei dieser Art von Sittenlehren kann man von moralischen Gesetzen sprechen. Nur geht der Sinn der letzteren darin auf, dass sie das jeweilig vorausgesetzte höchste Gut zu verwirklichen bezw. in seiner Wirklichkeit zu befördern vorschreiben. Hiernach ist also zuvörderst das höchste Gut da und dringt sich der Wertschätzung einzelner oder mehrerer Menschen mit seinem auszeichnenden Wert auf. Hinterher hängen ihm diese die Gesetzesvorschrift, es zu verwirklichen, an, und nennen solche Vorschrift das „moralische Gesetz“, den gehorchenden Willen „sittlich“.

Man übersieht, wie grundsätzlich sich letztere Methode von der der Gewissentheorie unterscheidet. Bei dieser geht der Begriff des sittlichen Gesetzes voran und von ihm aus bestimmt sich nachträglich der Begriff des Guten. Bei dem Verfahren der andern Sittenlehren geht umgekehrt der Begriff des höchsten Gutes voran, und die Vorschrift, es zu verwirklichen, heisst „sittliches Gesetz“.[1]) In dem einen Fall wird der Begriff des Guten aus dem vorangeschickten sittlichen Gesetz, in dem andern Falle wird der Begriff des sittlichen Gesetzes aus dem vorangeschickten Begriff des Guten abgeleitet. Im ersten Falle gebietet das sittliche Gesetz sich selbst, bezw. es gebietet Handlungen, die unter allen Umständen jenen Selbstbefehl des sittlichen Willens wiederspiegeln. Im zweiten Falle gebietet das sittliche Gesetz einen Gegenstand, der sich aus irgend einem Grunde ausgezeichneten Werts erfreut, zu verwirklichen. Autonom nennt Kant das Sittengesetz, wenn es nach der ersten, heteronom, wenn es nach der zweiten Weise aufgefasst

[1]) Vgl. Kant, Kr. d. pr. V. S. 75.

[2]) ib. S. 38, 26.

wird.[2]) Das autonome Sittengesetz gebietet kategorisch, d. h. seine Befehle gelten unbedingt, unter allen Umständen, unbeschadet aller Verschiedenheit der menschlichen Neigungen. Das heteronome Sittengesetz gebietet hypothetisch. Seine Befehle gelten nur für den Fall, dass das ihnen vorangestellte höchste Gut auch wirklich wertgehalten wird, d. h. gefällt.[1]) Sie erklären sich aus dem empirischen Bestreben, genanntes Gefällige zu verwirklichen. Wer die Schätzung des Guts, das jeweilig als „höchstes" ausgegeben wird, nicht mitmacht, für den entfällt der innere Grund, dem bezüglichen, angeblich moralischen, Gesetz zu gehorchen. Man kann ihm höchstens einen Scheingehorsam durch Motive der Furcht, des Ehrgeizes usw. aufzwingen. Das wirkliche Gesetz, dem er gehorcht, ist alsdann das selber eben so heteronome Gesetz seines Vorteils, wie ihm diesen Furcht und Ehrgeiz darstellen.

Kant hat unwiderleglich gezeigt, dass das echte sittliche Gesetz nicht heteronomisch sein kann. Es giebt, beweist er, kein Gefallensobjekt und diesem gemässe Vorschriften, wonach sich das Wollen, um sittlich zu sein, erst zu richten hätte. Das sittliche Wollen habe seine eigne Vorschrift in sich selbst, die gegenteilige Annahme führe zu einer Entwertung aller Sittlichkeit. Offenbar nämlich müsste zwischen jenem heteronomischen „Objekt" und dem Willen ein Motiv vermitteln, das den Willen auf das „Objekt" bezw. darauf richte, dass er die Vorschriften, die letzterem gemäss sind, befolgt. Irgend ein Gefallen an jenem Objekt, bezw. an jener Vorschrift, oder auch an etwas, was dem entsprechenden oder widersprechenden Handeln folgt, müsste vorausgesetzt werden (z. B. ein Gefallen an dem entsprechenden bürgerlichen Gesetz, bezw. an den Vorteilen, die es verspreche, oder Furcht vor den angedrohten Nachteilen, oder ein gewohnheitsmässiges Gefallen an dem Althergebrachten, Überlieferten, Überkommenen usw.) Solches Gefallen hätten aber weder alle Menschen — das, was jeder für wertvoll und unwertvoll halte, sei subjektiv

[1]) Vgl. meine Ethik „das sittl. Leben" § 3.

verschieden —; noch könnte die Nachgiebigkeit gegen irgend ein Gefallen jemals erklären, wie es komme, dass uns die sittliche „Pflicht“ so einzigartig nötige. Diese merkwürdige Pflichtnötigung sei gerade eine sittliche Grundthatsache. Sie zeichne das ethische Gebiet vor jedem andern aus. Ausserdem begehe jene Erklärungsart einen offenkundigen Zirkel. Es gebe gar keinen Grund, die Wertobjekte irgend eines Gefallens vor den andren zu bevorzugen und unter dem Namen „sittlicher“ mit besonderer Würde zu versehen. Entgegnet man, das mache sich von selbst, den Lasterhaften plage Gemütsunruhe, wenn er sich gegen die sittlichen Güter und die ihnen gemässen Vorschriften vergehe, und der Rechtschaffene werde seines Lebens nicht froh, ausser wenn er gerade die sittlichen Handlungen thue und die andren lasse, so hält Kant schon die Antwort bereit. Gerade diese Schätzung, sagt er, setze bereits einen Mafsstab voraus, der über den Motiven, d. h. über dem Heere unserer Gefallens- und Missfallensregungen liege. Aus irgend einer andern psychologischen Quelle müssten wir diesen Mafsstab schon vorher empfangen haben.[1])

Aus dieser Darlegung folgt: in den Erscheinungen des sittlichen Lebens kann es sich nur um ein *autonomes Willensgesetz* handeln. Hiermit scheint die *Gewissenstheorie* auf den Schild gehoben. Kant freilich erwähnt die Gewissenslehre gar nicht besonders. Wohl deswegen nicht, weil sein eignes System durch und durch Gewissenstheorie ist. Eine Veränderung ist vorgenommen. Sie ist für den ethischen Historiker unerheblich, Kanten selber mochte sie sehr wesentlich vorkommen. Mit dieser Veränderung zieht auch in die Ethik der zweite unvergängliche Begriff ein, den Kant geschaffen hat, der des **Apriori**. Freilich verfehlt, wie wir sehen werden, Kant die richtige Stelle, an der jener Begriff für die Erklärung sittlicher Zusammenhänge fruchtbar wird.

An der Hand des Begriffs vom Apriori hatte Kant

---

[1]) Siehe die Quellennachweise in meiner Ethik „Das sittliche Leben“ § 3.

in der Kr. d. r. V. den gemeinschaftlichen Fehler aufgedeckt, durch den es zwei entgegengesetzte Lehren auf dem Erkenntnisfeld versehen hatten: die Lehre, dass alle Ideen aus der Erfahrung stammten, und die Lehre, dass Gott die Seele vor aller Erfahrung mit angeborenen Ideen begabt habe. Beide Lehren sind falsch. Nach beiden verhielte sich auch unser höchstes Erkennen rein receptiv. Es wäre ein Process, in dem sich die Seele einfach das vergegenwärtigte, was sie vorher empfangen hätte. Anders lehrt es Kant. Nach ihm beruht das Denken nur zu einem Teile auf receptiver Thätigkeit, die äusseren Anstössen folgt. Zum andern Teil waltet darin geistige Spontaneïtät, die des Verstandesvermögens, und zwar nach eigenen, inneren Gesetzen. Die apriorischen Gesetze, das sind gerade die Gesetze geistiger Spontaneïtät. Für Kant lag es nahe, den fruchtbaren Gedanken vom Apriori auf das ethische Gebiet zu übertragen. Wer dies an der richtigen Stelle thut, dem geht mit einem Schlage der versteckte heteronome Geist auch noch der Gewissenslehre auf. Er ändert diese dann radikal und führt einen wahrhaft apriorischen Willensautonomismus durch. Auch Kant sucht die Gewissenslehre mittels des Apriori-Begriffs zu verbessern. Aber er thut es an einer Stelle, die nicht tief genug liegt. Das Resultat ist seine Theorie der *reinen praktischen Vernunft.* Eben weil diese Lehre die Gewissensethik nur leise korrigiert, verdeckt sie deren andern wichtigeren Fehler. Sie macht ihn, der gleich zu erwähnen ist, sogar mit und wird, wie die Gewissenslehre selber — heteronomisch.

B. Die heteronomische Natur der Gewissenstheorie.

Leuchtet man nämlich mit dem Begriff des Apriori gründlich in die Gewissenstheorie, so kommt, so tief sie scheint, deren Untiefe an's Licht. Man ertappt sie mitsamt den übrigen Sittlichkeitslehren, die schon Kant als heteronomisch erkannt hatte, auf einem gemeinschaftlichen Fehler. *Nach ihr ist,* ganz ebenso wie bei den andern, *der sittliche Wille kein spontan-thätiges Vermögen.* Das ist auf dem

Boden der heteronomischen Lehren, die schon Kant als solche bezeichnet, ganz klar. Nach ihnen schreibt ja das sittliche Gesetz vor, irgend ein sogenanntes „höchstes Gut“ zu verwirklichen. Dieses verwirklichen zu wollen, müssen wir aber erst durch ein Motiv getrieben werden, sei es durch einen mächtigen Wunsch, der uns nach diesem gefälligen „Objekt“ bewegt, sei es durch Furcht vor socialen Nachteilen, die uns andere, nach jenem Gut strebende, Menschen sonst zufügen würden, sei es durch die Neigungen der Bequemlichkeit oder Anhänglichkeit, die uns an der hergebrachten Rücksicht auf jenes Gut festhalten lassen. Immer bestimmen hiernach Motive, deren Wunschstärke wechselt, den sittlichen Willen; aus eigner spontaner Kraft bestimmt er sich nicht. Ähnlich auf dem Boden der theologischen Gewissenstheorie. Dieser gilt, wie früher (oben S. 136) erwähnt, das Gewissen für etwas vom Willen Getrenntes, das ihn zu bestimmen sucht. Solchem Einfluss des Gewissens steht der Wille ebenso receptiv gegenüber, wie nach den übrigen Heteronomie-Lehren den Impulsen, die von der Wunschstärke der Motive ausgehen. Weder hier noch dort wird er sittlich, indem er seiner eignen Regel folgt. Ein andrer Faktor, der früher als er die Marke der Sittlichkeit hat, reisst ihn fort und teilt ihm dadurch Sittlichkeit mit.

Vielleicht entgegnet man, es sei doch meist so, dass wir wählten, statt hingerissen zu werden. Nach der Gewissenstheorie wählten wir zwischen den Einflüssen, mit denen uns einerseits das Gewissen, andererseits die empirischen Impulse zu bestimmen suchten. Nach den andern Sittenlehren wählten wir zwischen den Einflüssen, die einerseits von ablenkenden Motiven, anderseits von solchen Motiven ausgingen, die uns dem anbefohlenen höchsten Gute geneigt machten. Gerade in solchem Wählen erscheine die gesuchte Spontaneïtät des sittlichen Willens. Allein weder im Sinne der Gewissenstheorie noch im Sinne der andern geschilderten Sittenlehren hat diese Wahl etwas Gesetzliches an sich. Man stattet zu ihren Behufe den Willen mit einem Vermögen aus, sich völlig beliebig bald hierhin, bald dorthin

zu neigen. In qualitätsloser Indifferenz stehe er beiden Sorten von Anreizen gegenüber, um sich plötzlich grundlos für irgend einen zu entscheiden. Dergleichen Entscheidung ist kein Wählen. Wählen ist Vorziehen; Vorziehen aber wird nimmermehr aus innerer Unbestimmtheit geboren. Jenes indifferente Hinneigen des Willens wäre ausserdem blosse Pseudo-Spontaneïtät. Was Kant[1]) spontane Funktionen des Geistes nennt, folgt einem apriorischen Bethätigungsgesetz. Zur wirklichen Spontaneïtät gehören innere, das sind apriorische Regeln. Apriori und geistige Spontaneïtät sind Wechselbegriffe. Noch eines: ein Wille, der sich in solch blinder Entscheidung den Gewisseneinflüssen zuneigte, empfinge doch wieder nur von diesen, also von auswärts her, etwas sittlichen Wiederschein. Wegen des würdigen Objekts seines Wählens erteilte man auch ihm die Marke der Sittlichkeit. In sich ist die blinde Wahl ohne alle Würde. Letztere müsste denn auch dem blinden Entschluss zukommen, lieber den rechten, als den linken Arm zu heben. Von einer Autonomie des sittlichen Willens wäre bei dieser Sachlage nicht die Rede.

Man erkennt jetzt die versteckte Heteronomie auch noch der Gewissenslehre. Sie lässt allerdings das sittliche Gesetz sich selbst befehlen. Aber die sittliche Regel, die sich selbst befiehlt, liegt nicht im Willen, sondern ausser dem Willen. Sie schwebt, dem wollenden Menschen gegenüber, in den Lüften. Sie wohnt auf dem Hochplateau intellektueller Regionen und lässt sich nur dann und wann, wie zufällig, in den öden Schacht des Willens nieder. Dieser bestimmt sich nicht selbst nach eigenem Gesetze sittlich; denn jenes indifferente Zutappen ist ja keine Selbstbestimmung. Er wird bestenfalls von aussen her, nach fremder Regel, sittlich bestimmt. Der Wille muss sich auch nach der Gewissenstheorie, um sittlich genannt zu werden, doch wieder nach einem „Objekt“ richten. Das Sittengesetz selbst wird als ein solches Willensobjekt gedacht, das ihm

[1]) Ebenso der Sache nach Leibniz „Nouv. ess. de l'ent. hum.“ (Gehrhardt, 45, 65, 69, 75 f., 93, 100.)

erst durch die Stimme des rationalen Gewissens vorgehalten werden muss. Auf die überempirische Einwirkung von dessen intellektuellen Vorstellungen ist er damit ebenso angewiesen, wie nach den gewöhnlichen heteronomen Theorieen auf die empirische Wunschwirkung der Einbildungsvorstellungen, die wir von irgend welchen irdischen höchsten Gütern entwerfen. Dieser Hang empirischer Neigungen begründet keine Pflicht, jenes überempirische Wunder aber auch nicht.

Es ist klar, die Gewissenstheorie muss tiefgehend verbessert werden, soll sie nicht ihre ethische Kraft verlieren. Das Wertvolle an ihr ist der Gedanke, das sittliche Gesetz nicht von der Schätzung bestimmter Objekte, die vorangehen, abhängen zu lassen. Es müsse selbst bestimmen, was „gut“ ist, statt sich nach einem anderweiten Guten „der Empfindung, des Gefallens“ zu richten. Nichts nötigt freilich, dies „autonome“ Sittengesetz gerade in ein intellektuelles Vermögen zu legen. Andererseits: die Schwäche der Gewissenslehre ist, dass ihr der Gedanke der Willensspontaneïtät und damit das Willensapriori fehlt; der Wille hat nach ihr keine eigene Gesetzlichkeit. Mehr: von ihm aus gesehen verwandelt sich das sittliche Gesetz, wenn es ihm erst vom Intellekt vorgehalten werden muss, doch wieder in ein Objekt, das ihm noch dazu innerlich fremd bleibt. Hier gilt dasselbe, was wir früher gelegentlich bemerkt haben. Wie der Wille ohne eigene emotionelle Funktion keine Wertaddition der Vernunft mitmachen kann (vgl. oben S. 3), kann er auch ohne andere eigene Funktion kein sittliches Gesetz der Vernunft mitmachen. Die richtige Lösung der Schwierigkeit bietet sich von selbst: *das autonome Sittengesetz muss das Gesetz einer eigentümlichen Willensfunktion sein.* Nicht in den Intellekt, in den **Willen** muss man das „Gewissen“ hineinverlegen. Letzteres muss näher als eine spontane Funktion des Willens gedacht werden; denn nur eine solche kann ihre eigene apriorische Regel haben und durch diese einen Sittlichkeitsbegriff liefern, der über allem „Wohl“ oder Gefallens-Guten steht.

C. Kants Rationalismus, eine Umformung der Gewissenslehre.

Kant hat nicht daran gedacht, die Gewissenslehre in dieser tiefgehenden Weise umzuändern. Ihm liegt fern, den Begriff des Gesetzes in den wählenden Willen hineinzutragen und folgerichtig das intellektuelle Gewissensvermögen überhaupt zu streichen. Nein, unter dem Namen „praktische Vernunft“ behält er es erst recht bei und versieht nun diese mit dem Begriff des Apriori. Betrachtete man nämlich früher die Gewissensdikta als etwas Angeborenes, als solche inhaltlichen Vorschriften, die das Gewissen rezeptiv aus Gottes Hand empfangen habe, so ändert Kant diesen Gedanken aprioristisch um. Das Gewissen, das jetzt „praktische Vernunft“ heisst, soll spontan aus sich heraus befehlen. Als Vernunft könne es nichts anderes, als höchste Allgemeinheit des Handelns befehlen. Der Befehl laute: „Handle so, dass die Maxime deines Wollens das Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung werden kann“ (kürzer: handle so, dass man allgemein so handeln kann; der Ref.).

Nach dem Vorangehenden ist klar, wie wenig diese Umprägung besagt. Trotz ihrer bleibt Kants Rationalismus durchaus eine Gewissenstheorie alten Stils. Auch sie unterliegt wie jede intellektualistische Gewissenslehre dem Vorwurf der **Heteronomie.**[1]) In der That! Mag die „praktische

[1]) Zu dem Einwand im Text gegen die kantische Ethik gesellt sich ein anderer, der geläufiger ist. Man hat mit Recht betont, wie wenig mit jener Allgemeinheitsmaxime gesagt wird. Wie ich handle, mag ich es so oder so machen, kann eo ipso jeder in gleicher Lage handeln, bezw. es kann allen Menschen durch ein Gesetz vorgeschrieben werden, ebenso gut oder so — schlecht zu handeln. Diese blos logische Möglichkeit will Kant natürlich nicht befohlen wissen. In seinem Sinne ist dem Befehl eine Bedingung hinzuzufügen, etwa: „handle so, dass jeder ohne Schaden für andere (event. auch für sich, wie durch unsinniges Trinken) deine Handlung wiederholen kann, oder dass Handlungen dieser Art, wenn von Allen aufgenommen, das friedliche Zusammenleben nicht stören u. s. w.!“ Hiermit wären nicht nur in die reine Vernunftformel Begriffe eingeführt, die aus der Erfahrung menschlichen Gemeinschaftslebens stammen und ihrerseits näher erklärt

Vernunft“ bestimmen, was sie will, ihrem Diktum muss, wenn die Vernunft „praktisch“ sein soll, eine Schätzung im Willen begegnen. Sie soll nach Kant solche Schätzung, unter dem Namen „Achtung“, wirklich im Willen erzeugen. Nun wohl, dann erklärt sich, dass wir die Dikta der Vernunft *wert*halten. Aber das Weitere erklärt sich nicht, dass wir sie *höher* als anderes werten. Der Wert, den die Vernunftdikta für uns haben, steht ja für uns koordiniert neben jedem anderen Werte. Es fehlt zunächst jede Vergleichsmöglichkeit zwischen diesem letzteren Werte und jenem. Kant überhebt sich der Schwierigkeit, die hierin liegt, durch einen — *Zirkel*. Er bezeichnet das Gesetz der praktischen Vernunft ohne weiteres als *sittliches* Gesetz. Das schliesst natürlich ein, dass jenem Vernunftgesetze ein höherer Wert als jedem anderen Wertobjekt zuzuschreiben sei. Aber die Behauptung bleibt Behauptung. Kant verfällt mit ihr in denselben Fehler, den er den heteronomischen Ethikern vorgeworfen hatte. Auch er schickt wie diese

---

werden müssen. Diese Begriffe bedeuteten auch eine Enttronung des kantischen Imperativs. Er müsste an Formeln wie diese: „Schaden misfällt“ oder wie Herbarts „Streit misfällt“ seine gebietende Rolle abgeben.

Noch eins. Ich weiss nicht, ob in jedem Sinne wahr ist, was ein geistvoller Jurist sagt: alle juristische Regelung gehe auf Handlungen, d. i. auf das äussere Verhalten der Menschen. Das sittliche Gesetz gehe aber auf die Gesinnung (hier müsste Gesinnung doch erst definiert werden). Darum sei es ebenso unlogisch, in die Prinzipien der juristischen Regelungen sittliche Gesichtspunkte hineinzutragen, wie es unlogisch sei, dem sittlichen Gesetz beizuspringen, indem man juristische Vorschriften für die Gesinnung erlasse. In dem Sinne, in dem der Satz wahr ist (im übrigen vgl. man meine Ethik „das sittliche Leben“ § 18, „das Naturrecht“ und das Register dort unter „öffentliches Gewissen“, z. B. S. 307), enthält er die denkbar beste Kritik der Kant'schen Vernunft-Ethik. Diese erhebt den Grundgedanken aller juristischen Legislative, Handlungen richtig, d. i. allgemeingültig zu regeln, zum Grundgesetz der Moralität und begeht damit eine *μετάβασις εἰς τὸ ἄλλος γένος*. Kant verselbigt Sittlichkeit mit allgemeiner Richtigkeit, er überträgt ein juristisches Prinzip auf ein ganz anderes Gebiet, das sittliche, bezw. er überträgt ein Prinzip der Gerechtigkeits-Ethik auf die ganze Ethik.

ein Etwas, das er willkürlich als „sittlich" bezeichnet, nämlich das Vernunftgesetz, dem sittlichen Willen schon voran. Auch er bleibt die Erklärung schuldig, warum gerade der Wille, der sich auf dieses Gesetz richtet, mehr gelten soll als z. B. der Wille, der sich auf Lust richtet. Keine willkürlichen Dekrete können hier entscheiden. Im Willen selbst müssen über allen Funktionen des Wertens, d. i. über allem blossen Gefallen, besondere Funktionen des **Höherwertens** angenommen, aufgesucht und studiert werden. Nur solche Funktion des Höherwertens kann uns das Prädikat „sittlich" schenken, das deutlich genug eine Bevorzugung ausdrückt. *Das Sittengesetz muss ein Gesetz des Vorziehens sein.*

Hiermit stossen wir auch von der ethischen Seite her auf das **synthetische Vorziehen**, als Postulat. Analytisches Vorziehen kommt hier offenbar nicht in Betracht, denn es ist an Wunsch und Sättigung gebunden und kann sich nur so weit erstrecken, als wir unsere Wünsche und Sättigungserlebnisse voraussehen. Wer aber sittliche Wertvergleichungen fällt, meint und wiederholt sie unabhängig von allem jeweiligen und künftigen Wünschen. Er fällt sie, auch wenn er nicht voraussieht, ob und welche Wünsche ihn beeinflussen werden. Bei den sittlichen Prädizierungen kann es sich also nur um synthetisches Vorziehen handeln.

VIII. Wider den ethischen Rigorismus.

Indessen kann das eine Ethik für Menschen sein, die auf solchen Axiomen beruht, wie wir sie oben genannt haben? Ist nicht namentlich das eine übermenschliche Forderung, dass wir unsere Eigenwerte gegen Fremdwerte zurücktreten lassen sollen? Und ist eine Ethik mit diesem Gesetze, das den Neigungen des Menschen für sein liebes Ich schnurstracks zuwiderläuft, noch eine Ethik? Warum Selbstverleugnung? Warum nicht lieber Selbstentwicklung, Selbstvervollkommnung, Selbstentfaltung und andere wohlklingende Namen, die es uns unendlich bequemer machen

und gerade unser Menschliches, Allzumenschliches mit erhebendem sittlichen Schein verklären? Muss nicht die Sittlichkeit thubar sein, und ist nicht Selbstverleugnung etwas Unthubares oder doch Unthunliches? „Einem Mann wird eine Badereise verordnet; mit Mühe bringt er die notwendigen Mittel zusammen. Da hört er von einem noch weniger Bemittelten, der aus demselben Grunde eine Kur durchmachen soll. Was müsste er thun, zöge er dem zweiten Normgesetz gemäss das Wollen von Fremdwerten dem Wollen aller Eigenwerte vor? Er müsste sein sauer verdientes Geld dem Andern geben und könnte sich dann mit ruhigem Gewissen hinlegen und sterben. Freilich, auch der neue Inhaber würde sich vielleicht der beginnenden Genesung nicht lange erfreuen. Kaum ist er acht Tage im Bad, da bricht ein grosser Brand aus. Als sittlicher Mensch müsste er sein Geld den Notleidenden geben und die Kur abbrechen. Jeder, der besitzt, müsste, so lange es Elend in der Welt giebt, seine ganze Habe den Armen schenken. Jeder müsste seinen Nächsten nicht nur wie sich selbst, sondern mehr als sich selbst lieben. Will man das noch eine Ethik nennen? Eine Ethik für Menschen ist es auf keinen Fall." So oder ähnlich klingt der Notschrei eines Jeden, der sich im Selbsttraum seines Ich gegen die Forderungen der Sittlichkeit wehrt.[1]) Der natürliche Mensch kennt nichts Lieberes als sich aufführen, sich ausleben, sich erfinden, sich im Spiel des Lebens spielen (vgl. dagegen Nietzsche Zarathustra 7. Aufl. S. 211). Unsere naïve Selbstsucht sträubt sich gegen die feierliche Strenge der sittlichen Forderung, die allen Eigendünkel, allen Hang zur Selbstschätzung niederschlägt.[2])

Kant wusste das, wie es alle Kantianer wissen sollten. Er wusste, wie sehr sich unsere Selbstliebe solch einem Gesetz, durch das es sich gequält und gedemütigt findet, widersteht, und wie es sich ihm durch gefälschte ethische Theorieen zu entziehen sucht. „Meint man wohl", fragt er

---

[1]) Adickes a. a. O. (s. ob. S. 1) S. 1874.

[2]) Vgl. Kant, Kr. d. pr. V. S 88 f.

zürnend, „dass sich aus andern Ursachen Alles so bemühe, das moralische Gesetz zur beliebten Vorschrift des eigenen, wohlverstandenen Vorteils zu machen, oder dass es einer andern Ursache zuzuschreiben sei, weswegen man es gern zu seiner vertraulichen Neigung herabwürdigen möchte, die einem die eigne Unwürdigkeit so streng vorhält?" „Man kann", erklärt er, „diesen Hang, sich selbst nach den subjektiven Bestimmungsgründen seiner Willkür zum objektiven Bestimmungsgrunde des Willens überhaupt zu machen, die Selbstliebe nennen, welche, wenn sie sich gesetzgebend und zum unbedingten praktischen Princip macht, Eigendünkel heissen kann. Nun schliesst das moralische Gesetz, welches allein wahrhaftig objektiv ist, den Einfluss der Selbstliebe auf das oberste praktische Princip gar aus und thut dem Eigendünkel, der die subjektiven Bedingungen des Begehrens als Gesetze vorschreibt, unendlichen Abbruch." So deutlich und scharf seien die Grenzen der Sittlichkeit und Selbstliebe abgeschnitten![1])

Die Frage, wie sich Glück und Sittlichkeit verhalten, tritt hier wieder vor uns hin. Eins ist sicher, wer keine unselbstischen *Neigungen* hat, den muss die Forderung, seine selbstischen Werte zugunsten von Fremdwerten zurückzustellen, unglücklich machen. Der Sucher selbstischen Glücks, der sich nur im Gefallen an eignem Zustandswert oder eignem Personwert sättigen möchte, kann nicht anders, als sich angesichts des zweiten Normgesetzes bedrückt fühlen. Er kann nicht einmal glauben, dass so etwas sittliche Forderung und dass die Verkündigung solcher Forderung Ethik sein könne. Die Sittlichkeit muss thubar sein. Ihr muss ein Wiederhall im menschlichen Herzen entsprechen, wendet er mit Recht denen ein, die ihm solche Sittlichkeit aufdrängen möchten. *Kant* will jedermann den Gehorsam gegen sein Sittengesetz aufdrängen. Der selbstische Mensch soll nicht davon ausgenommen sein, und auch der Unselbstische soll seine Sittlichkeit mit Furcht und Zittern schaffen. „Pflicht, du erhabener grosser Name, der du nichts

---

[1]) Kant, Kr. d. pr. V. S. 89, 93, 42.

Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst . . und ein Gesetz aufstellst, das von selbst im Gemüt Eingang findet und durch sich selbst Verehrung, wenngleich nicht immer Befolgung erwirkt, vor dem **alle** Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegenwirken!" (ib. S. 104) ist eines der berühmtesten Worte des grossen Königsberger Weisen.

Kant unterliegt hier dem Verhängnis seiner rationalistischen Ableitung. Diese nötigt ihn (vgl. ob. S. 137), die sittliche Forderung bis zum Widerspruch gegen **alle** Neigungen zu treiben. Ebendeshalb muss er die erstere unterschiedslos jedem Menschen entgegenhalten, mag dessen Neigungsausstattung sein, welche man wolle. Kennzeichnet doch nach Kant blinde Allgemeinheit und sie allein das Sittengesetz. Kein Wunder, dass er es einsam in der Vernunft wohnen und gegen alle Arten menschlicher Neigungen indifferent sein lässt. Nicht darauf kommt es für Kant an, mit welchen Neigungen, sondern nackt und schlechtweg, dass ich mich nach dem Sittengesetz richte. Letzteres wende sich an mich als an ein blutloses Vernunftwesen. Ob ich diese oder jene, selbstische oder unselbstische Neigung habe, darüber schreitet es hinweg und unterscheidet nicht. In den Notschrei, mit dem vom selbstischen Standpunkte aus gegen unser Axiom gelöckt werden soll, müsste ein selbstischer Mensch doppelt gegen Kant ausbrechen. Es könnte nämlich sein, dass Kants Allgemeinheitsmaxime gelegentlich auch selbstlose Handlnugen beföhle. Diese bildeten dann nach ihm für jeden Menschen ein sittliches Soll. Auch dem also, der aller unselbstischer Neigungen bar wäre, müsste der Denker der Kritiken solche unselbstischen Handlungen unerbittlich zumuten. Ein Mensch, der durch und durch selbstisch ist, würde diese Vorschrift mit Recht als unerträglichen Zwang fühlen. Es wäre, weil ihm auch die unselbstische Achtung vor dem Sittengesetz fehlte, in der That nicht abzusehen, wie er dieses anders als rein äusserlich befolgen könnte. Er wäre zu legalem Thun, das bloss moralisch schiene, geradezu verurteilt. Aber auch dem unselbstischsten Menschen müsste sich ein Notschrei gegen Kants kahles, leer-vernünftiges

Sittengesetz entringen. Dieses lähmt ihm und will ihm lähmen alle eigenwüchsige Freude und Bereitwilligkeit, selbstlos zu handeln. Auch er müsste erst zerbrechen unter dem kalten Vernunftzwang, der alle Neigungen scheucht. Dann, nachdem er blutlos geworden, wird ihm das Lob der Sittlichkeit bewilligt. Schiller hat diesen Notschrei der Unselbstischen ironisch geformt:

„Gerne dient' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung
Und so wurmt es mir oft, dass ich nicht tugendhaft bin".
„Da ist kein anderer Rat. Du musst lernen, sie zu verachten.
Und mit Abscheu alsdann thun, was die Pflicht dir gebeut".

Jenen *Unselbstischen*, die Kant in die Bande eines juristischen Sittengesetzes schlagen möchte, bringt unser Ergebnis frohe Botschaft. Der Hinweis auf ihr synthetisches Vorziehen befreit sie von aller Vernunftpflicht, um ihnen Herzenspflichten aufzuerlegen. *Setzt doch alles synthetisches Vorziehen Neigungen voraus.* Nicht als hinge es selber von den Neigungen ab. Aber sie sind der Stoff, auf den sich seine Funktion richtet. Es entscheidet zwischen den Neigungen. Jedesmal einem von zwei Gefallensakten, die es vergleicht, prägt es den Stempel sittlicher Würde auf, dem andern nicht. — Wer, wie z. B. Adam Smith in seiner Sympathielehre, das sittliche Handeln auf blosse, noch so sympathische Neigungen gründet, baut die Ethik auf Flugsand. Denn die Neigungen gehören zum pathologischen, empirischen Teil unseres Selbst, der wandelbar und unbeständig ist. Neigungen, ohne eine apriorische sittliche Funktion über ihnen, sind blind.[1]) Wer andererseits, wie Kant, das sittliche Handeln auf eine blutlose, leer-vernünftige Funktion gründet, die gegen alle Neigungen indifferent ist, baut die Ethik in die Luft. Eine noch so imperative sittliche Funktion ohne Neigungen bleibt leer. Unser synthe-

[1]) Hier gilt durchaus Kants Satz „Zur sittlichen Gesetzgebung wird erfordert, dass sie bloss sich selbst vorauszusetzen bedürfe, weil die Regel nur alsdann objektiv und allgemeingültig ist, wenn sie ohne subjektive Bedingungen gilt, die ein vernünftig Wesen von dem andern unterscheiden" Kr. d. pr. V. S. 22.

tisches Vorziehen dagegen ist eine apriorische Funktion, die gleichsam Himmel und Erde verbindet. Es geht auf Neigungen und doch wieder über sie hinaus. Denn es geht darauf aus, Neigungen zu werten. Und es geht darauf aus, *Neigungen* zu werten. Denn nicht mit Handlungen, den objektiven Äusserungen unseres Wollens, macht es sich zu thun, um sie in der formal-juristischen Weise Kants zu regeln. Es trifft den *Grund* des Wollens, das letzte Motiv einer jeder Handlung, das inwendigste Gefallen, das, wenn ungesättigt, gerade zu dieser Handlung treibt, und das sich sättigt, wenn gerade diese Handlung vollbracht ist. Wie das analytische Vorziehen an Gefallensakte gebunden ist, indem es immer die Sättigungsunterschiede eines Gefallens miteinander vergleicht und jedesmal unter zwei Gefallensakten derselben Art denjenigen höher stellt, der mehr gesättigt ist: so ist auch das synthetische Vorziehen daran gebunden, dass *Gefallensakte* vorliegen. Seine Funktion tritt ein, wenn Gefallensregungen verschiedener Art zu vergleichen sind. Blosse Objekte existieren für das synthetische Vorziehen nicht, sondern immer nur gewollte, *gefallende* Objekte. Es sagt nicht, Personwert steht höher als Zustandswert, sondern gewollter Personwert steht höher als das Gefallen an Zustandswerten. Es sagt ebenso wenig, Fremdwert steht höher als Eigenwert. Es befiehlt dir nicht unter allen Umständen, Fremdwerte über deine Eigenwerte zu setzen; sondern es befiehlt dir das erst, wenn du schon eine natürliche Neigung zu einem Fremdwerte hast. Diese unselbstische *Neigung* soll dir höher als deine selbstischen Neigungen stehen.

Demnach ist das synthetische Vorziehen sowohl allgemeingültig wie individuell. Allgemeingültig ist es als apriorische Willensfunktion, die zwischen den Neigungsarten, sobald sie empirisch gegeben sind, immer dieselben Würdeunterschiede macht. Fehlt ihr der Neigungsstoff, so schweigt diese Funktion. Sie bleibt leer, wie die Kategorien leer bleiben, wenn ihnen der Sinnenstoff aufhört.[1]) In der That

[1]) Vgl. meine Ethik „das sittl. Leben“ S. 429, 224.

giebt es entartete Seelen, denen die unselbstischen Neigungen mangeln oder verkümmert sind. Wie könnten Menschen, die so geartet sind, dazu kommen, unselbstische Regungen vorzuziehen, da sie keine haben? Das dürfen die nicht vergessen, die jene *nackten Egoïsten* zu dem Weltbild bekehren möchten, das ihnen selber das synthetische Vorziehen an der Hand ihrer unselbstischen Neigungen erschliesst. Der Versuch wird misslingen. Sollten sie darum ihr edleres Weltbild denen vorschreiben, die selbstisch sind? Kants rationale Ethik lässt das zu, unsere voluntaristische Ethik lehnt es ab.[1]) Wo keine Neigungen sind,

---

[1]) Merkwürdig, welche Zauberkraft man Kants rationalistischer Allgemeinheitsmaxime von jeher zugetraut hat und noch zutraut. Hat man doch in Bezug auf das zweite Axiom sittlichen Vorziehens gemeint, das Axiom, wonach der Wille Fremdwerte den Eigenwerten vorziehen soll, (richtiger: das Wollen von Fremdwerten dem Wollen von Eigenwerten, der Ref.) sei gerade auf rationalistischem und nicht auf voluntaristischem Boden gewachsen. Dem Willen selbst könne doch wohl kaum eine derartige Selbstentäusserung, Selbsthinopferung als Bestrebung zugeschrieben werden, die seiner eigensten, innersten Natur so selbstverständlich eigne. Höchste Selbsterhebung, Selbstbejahung also dürfe füglich dem Willen axiomatisch zugesprochen werden, sofern sich diese allerdings als einfache letzte Konsequenz des Gedankens eines Willens darstelle, der ganz nur auf sich gestellt sei. Hier aber werde ihm gerade Selbstaufgebung, Selbstverneinung zugemutet. Vielleicht sei das ja auch sachlich berechtigt. Nur könne es aus der eigensten Natur des Willens nicht wohl abgeleitet werden (Wentscher, Kantstudien VI. S. 317).

Gesetzt, die Forderung der Selbstverneinung stammte aus der Vernunft, dann bliebe Kants Rigorismus, der jedem Menschen, mag er noch so unglücklich dazu veranlagt sein, Selbstverleugnung als allgemeine Vernunftpflicht zumutet, ungebrochen bestehen. Wir wären, unangesehen der empirischen Mannigfaltigkeit der menschlichen Neigungen, wieder blind gebunden und geknechtet unter eine juristische Schablone. Indessen reine Vernunft wird niemals aus sich heraus die Forderung der Selbstlosigkeit spinnen. Die letzere ist vom vernünftigen Gesichtspunkte nicht mehr und nicht weniger als reine Thorheit. Unsere Vernunft mag uns dazu führen, den Nächsten zu achten als uns selbst. Ihn mehr als uns selbst zu lieben, wie jede Mutter thut, die sich für ihr Kind opfert, dazu führt die vernünftige Überlegung nicht. Auch nicht dazu, dass sich Menschen an Nichtmenschliches, an Götter, Ideen und Ideale, hingeben und vergessen wollen. Die Ideen und Ideale

da hat das Wörtchen „Pflicht“ sein Recht verloren. Da mag es legale Handlungen geben, die juristisch erzwungen sind. Ethische Pflichten giebt es nicht. Wohl ist auch in dem Willen jener Gemütsarmen die sittliche Funktion eingeschrieben, wie die Adern im Marmor.[1]) Auch ihnen ist das Apriori des synthetischen Vorziehens mitgegeben. Es gehört zu jedem menschlichen Willen ebenso unveräusserlich, wie zu unserm Denken die Fähigkeit gehört, nach dem Satze des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten zu denken, sobald irgend welcher, noch so dürftiger Vorstellungsinhalt dafür vorliegt. Aber wie solcher Vorstellungsinhalt dem Urteilenden auch wirklich gegeben sein muss, damit er sich logisch bethätigen kann, so auch ruht die zweite synthetische Vorziehungsfunktion und bleibt für die

würden, vom Standpunkte der Vernunft, höchstens nach ihrem utilitaristischen und socialen Wert für den Menschen gemessen werden (vgl. meine Ethik „das sittl. Leben“ S. 210). Dass es schlechthin sittlich sei, sich für sie hinzugeben, belächeln unsere Vernünftigen. Aber wo die Vernunft schweigt, reden unsere unselbstischen Neigungen. Ganz einfach, das diese da sind, beweist, wie sehr sie zu dem Natürlichen, zu dem Allernatürlichsten unseres Willens gehören. Suum esse conservare rechnet der rationalistische Denker. Hingabe an ein andres Ich oder an ein ideelles Nichtich üben Tausend und aber Tausende praktisch, nicht weil sie Exempel der Verallgemeinerungsfähigkeit lösen, sondern weil in ihnen unselbstische Neigungen flammen, und weil synthetisches Vorziehen sie unmittelbar lehrt, es sei recht diesen und nicht den selbstischen Impulsen zu folgen.

Giebt nicht auch das zu denken, dass Eudämonisten und Hedonisten so wenig gegen die Verallgemeinerungsmaxime der rationalistischen Ethik einzuwenden haben? Letztere Maxime ist in der That dehnbar genug. Selbst Kant konnte von einer „Pflicht der eignen Glückseligkeit sprechen“ (Grundleg. z. M. d. S. ed. Kirchmann S. 17). Nennt aber den Menschen der Selbstliebe das zweite Axiom der voluntaristischen Ethik! Sofort werden sie unruhig und wollen nicht Wort haben, dass die Grenzen von Sittlichkeit und Selbstliebe scharf und deutlich abgeschnitten seien.

Man sehe übrigens zu dem, was im Text über Kant gesagt ist, meinen Aufsatz „der Rationalismus und der Rigorismus in Kants Ethik“ (Kantstudien, II. S. 50 ff., 259 ff.). Als ich genannten Aufsatz schrieb, stand mir die enge Verbindung zwischen Kants Rationalismus und Rigorismus noch teilweise in Frage.

[1]) Ein Gleichnis, das bekanntlich Leibniz oft gebraucht.

innere Erfahrung tot, so lange ihr das lebendige Material unselbstischer Antriebe versagt ist. Ihre eigentümliche Kraft vermag sie nur an Fremdwerten, auf die natürliche Neigungen weisen, zu üben. Diese Neigungen bleiben im vorausgesetzten Falle aus, und darum verschwinden mit ihnen auch die Tugenden, die daraus möglich werden. Lasset die Toten ihre Toten begraben![1])

Anders die, die unselbstische Neigungen *erleben*. Bei ihnen arbeitet das synthetische Vorziehen mit seinen apriorischen Funktionen, die ausnahmslos allen Menschen inne wohnen. Es ergreift mit diesen den Stoff der unselbstischen Neigungen, die gerade gegeben sind, und umwebt sie mit dem Glanze sittlichen Vorranges. Da kommen die Individualitäten zur Geltung. Gerade, weil die Menschen verschiedene unselbstische Neigungen haben, sind die Fremdwerte, die zu wollen sie edler halten sollen als alles selbstische Wollen, bei allen verschieden. Wie dir das Herz geht zu den Fremdwerten, so sollst du sittlich gehalten sein. Keine Rede von einer Regel, die wie die Kantische, alle Menschen über einen Kamm scheert. Der Eine hat warme altruistische Neigungen; selbstloser Dienst an den „Nächsten" ist seine sittliche Aufgabe. Der Zweite begeistert sich für Kunst oder Wissenschaft; daraus möge er seine Herzenspflicht erkennen. In einem Dritten lebt reger Gemeinsinn; ihm hat eben hiermit synthetisches Vorziehen das Bild seines selbstlosen Wirkens vorgezeichnet. So ist es überall. Wie einem jeden die unselbstischen Neigungen wachsen, wachsen ihm die Hingabepflichten. Immer weist uns synthetisches Vorziehen über uns hinaus auf ein Nichtich oder auf ein anderes Ich. Immer weist es uns auf die Art von Fremdwerten, die gerade uns bewegen. Kurz, die unselbstischen Triebe, die jedem natürlich sind, trifft das synthetische Vorziehen; andere könnte es nicht einmal erreichen. Jene freilich trifft es nicht blos in ihren Einzelregungen, wie sie durch dies oder jenes Sonderobjekt veranlasst werden. Jene

[1]) Vgl. meine Ethik „das sittl. Leben", S. 272.

Triebe trifft es in ihrer Ganzheit, in ihrer tiefsten Wurzel. Es legt die sittliche Würde über den Beweggrund als solchen. Darum will uns das Eintreten für das jeweilige Objekt, auf das die Neigung geht, immer nur als der einzelne Teil einer unendlichen Aufgabe erscheinen. Darum fühlen wir uns getrieben, uns im Sinne der Neigung stets fortgesetzt zu bethätigen. Wir entscheiden uns, um Worte Schillers anzuwenden, im synthetischen Vorziehen für immer, wie wir uns jetzt entscheiden. Das synthetische Vorziehen gebietet für jetzt, wie es für immer gebietet.[1])

Das also ist die fröhliche Botschaft, zu der unsere voluntaristische Ethik berechtigt: *der Sittliche soll seiner unselbstischen Neigungen leben.* Mit diesem Gedanken verschwindet der Rigorismus aus der Morallehre, der Gegensatz von Glück und Sittlichkeit in Kants Sinne hört auf. Zwar zu einem selbstischen Glück sagt die zweite Regel des synthetischen Vorziehens „nein", mag immer der Ich-Mensch „ja" dagegen rufen. Ein Notschrei ist auch dessen Rufen nicht mehr. Denn nichts drückt in unserer Ethik den Selbstischen. Sie lässt ihn still beiseite. Hat er doch beim Mangel selbstischer Neigungen nichts, um zu reden, wovon er weiss, und um zu verkündigen, was er gesehen hat. Eben darum hebt sein Veto die Sittlichkeit keines Unselbstischen auf. Diesem aber wird seine Pflichterfüllung zu unselbstischem Glück, und unselbstisches Glück, d. i. Sättigung seiner unselbstischen Neigungen, wird ihm zur Pflichterfüllung. Wir gewinnen demnach einen ähnlichen Standpunkt, wie ihn Schiller gegen Kant verteidigt hatte. Nur dass Schiller fälschlich glaubte, den Gegensatz von Vernunft- und Herzenspflichten noch auf rationalistischem Boden überwinden zu können. Er konnte nicht ahnen, dass er sich auf dem Felde eines tieferen ethischen Gegensatzes bewegte, dem des voluntaristischen zum rationalistischen Apriorismus.

Verschwindet nach voluntaristischer Auffassung der Rigorismus aus der Morallehre, so verschwindet auch der

---

[1]) Vgl. ib. § 26.

Begriff des Rechts auf Hingabedienste. Die Fremdwertmoral hat es einzig mit Pflichten zu thun, und nur mit solchen Pflichten, die auf Grund von Neigungen in die Herzen geschrieben sind. Recht ist etwas ganz anderes. Recht ist nicht eine Leistung, zu der ich mich inwendig genötigt finde. Es ist ein Anspruch, den ein Zweiter auf meine Leistung erhebt und den, in der Form äusseren Handelns zu erfüllen, er mich mit Zwangsmitteln anhalten kann. Von Sittlichkeitswegen hat gar Niemand auf meine unselbstischen Leistungen Anspruch. Da bin ich ein freier Christenmensch. Nicht des Anderen Wünsche und Bedürfnisse, nur meine Neigungen und mein synthetisches Vorziehen verpflichten mich. Sie verpflichten mich mit unsichtbarem Zwange. Bestände nicht dieser unsichtbare Zwang, kein Machtmittel des Rechts könnte mich zwingen, falls ich nur die Nachteile, die es mir zufügt, nicht scheue. Der Dienst z. B., den ich einem hilfsbedürftigen Freund leiste, ist, von mir aus gesehen, Pflicht. Sie wird mir inwendig durch synthetisches Vorziehen gemäss meiner Freundesneigung auferlegt. Jener Dienst ist aber, vom Standpunkte des Freundes aus gesehen, niemals ein Recht, das er in irgend welchem Sinne auf mich hat. Ohne meine Neigung zu ihm schwebte sein Anspruch in der Luft, und wiederum auf meine Neigung hat er keinen Anspruch. Wenn er sie von mir verlangt, die ich ihm nur schenken kann, verlangt er zu viel.

Wer dennoch meine Pflicht gegen den Freund zu einem Recht von ihm stempeln wollte, müsste einen absoluten Begriff des Freundschaftsverhältnisses im Sinne haben. Das Freundschaftsverhältnis wäre darnach wie eine objektive Macht, die von aussen her meinen Freund und mich in Pflicht und Recht verstrickte.[1]) Das ergäbe

[1]) Etwas ganz anderes ist es, wenn das Freundschaftsverhältnis auf psychisch-ethischem Wege idealisiert wird. Solche Idealisierung giebt es. Sie beruht darauf, dass zu unseren altruistischen Trieben leicht soziale treten. Zwei oder mehrere Freunde bilden nämlich ein totum, eine menschliche Gemeinschaft, die man sich unter Voraussetzung gegenseitiger Freundschaftsneigungen geregelt denken

nur einen neuen Rigorismus, einen neuen Gegensatz von Pflicht und Neigung. Nein, nicht auf diesem transcendenten Boden gewinnt man die Pflichtbegriffe. Mit ihnen auch nicht den Begriff des Rechts auf Hingabeleistungen. Freilich giebt es einen Gegensatz von Recht und Neigung. Dem Recht wohnt unleugbar ein rigoroser, überindividueller Charakter inne, der es gegen Neigungen indifferent zeigt. Das liegt aber nicht an einer Rechtsmetaphysik, sondern an etwas anderem. In der Moral nämlich, die *Neigungen*

---

kann. Die Vorstellung dieses totum kann, wie die Vorstellung jedes menschlichen Ganzen, auf uns wirken, (vgl. meine Ethik „das sittliche Leben“ S. 232ff.), d. h. sie kann eine soziale Hingabe wachrufen. Ja, letztere kann mich unter Umständen noch dann bewegen, wenn die altruistische Regung vorübergeht. Einem gedachten totum, dem Impersonale „Freundschaftsbund“, gebe ich mich dann hin und halte ihm die Treue, deren sich der Freund vielleicht unwürdig gezeigt hat.

Zu einem Recht der beiden Freunde auf einander kommt es auch auf diesem Wege nicht. Die Pflicht desjenigen von ihnen wird inwendig verdoppelt, der sich neben der altruistischen Neigung zum Freunde auch noch von jener impersonalen Vorstellung von Freundschaft bewegen lässt, und das sind vielleicht beide. Sogar egoistisch geregelte Verhältnisse, wie die eines Kaufmannes zu seinen Kunden, eines Vermieters zu den Mietern, eines Redakteurs zu den Lesern seiner Zeitung, können den impersonalen Glanz von menschlichen totis annehmen. Dazu genügt, dass irgend ein Teilnehmer jenes Verhältnisses sich und die übrigen gedanklich zu einer sozialen Einheit zusammenschliesst, die gerade in der Weise jenes egoistischen do ut des gewohnheitsmässig oder juristisch geregelt ist. Noch in einer Gesellschaft von Genussmenschen ist diese genossenschaftliche Vorstellungsart mit ihrer sozial bewegenden Kraft möglich. Genannter Impersonalismus, der auf alle Beziehungen zwischen Einzelmenschen über greifen kann, scheint von manchen Ethikern (Wundt, Stange) missdeutet zu werden. Hier handelt es sich indessen nicht, wie sie meinen, um eine metaphysische Willenseinheit der betreffenden Menschen, von der die individuellen Willen wie durch ein höheres Wesen ergriffen und in Pflicht und Recht genommen werden. Alles erklärt sich aus unserem allereigensten unselbstischen Gefallen, das wir, wie an anderen Objekten, so auch an sozialen Gemeinschaften haben. Aus letzterem Gefallen schafft uns synthetisches Vorziehen Aufgaben und Pflichten, wie uns andere Aufgaben und andere Pflichten aus anderen unselbstischen Neigungen (z. B. dem barmherzigen Samariter aus seinem Mitleid) wachsen, sobald sich diesen das synthetische Vorziehen zuwendet.

wertet, gilt es stets, das Handeln nach wertvolleren Neigungen zu bevorzugen. Das Recht dagegen hat es nur mit *Handlungen* zu thun und will schlechtweg, dass diese geschehen. Warum es gerade gewisse Handlungen vorschreibt, wird teils durch die Unmöglichkeit bestimmt, alles zu reglementieren, teils durch den Wunsch, vorhandenen Regelungen, die sich gewohnheitsmässig im menschlichen Verkehr herausgebildet haben, festes Gefüge und äusseren Nachdruck zu geben, teils durch Gesichtspunkte bequemer Kontrolle im öffentlichen Interesse, teils endlich durch Gesichtspunkte der Gerechtigkeits- und Hingabe-Sittlichkeit.[1] In letzterem Falle wird das unsichtbare Gesetz, das als „öffentliches Gewissen" in einem Durchschnitt von Menschen oder in den Herzen der Gesetzgeber lebt, allen Mitgliedern der Gemeinschaft als sichtbares Gesetz aufgelegt. Immer aber kommt es hierbei den Gesetzgebern darauf an, dass das Handeln, das sie richtig, d. i. unter allgemeiner Form, geregelt haben, dem Anblick nach eingehalten wird. Über den Wert oder Unwert der Neigungen, die bei solchem Handeln beteiligt sein können, bestimmen sie nichts. Sie verlangen, dass man gegebenenfalls auch ohne Neigungen so handelt. Ebendies und der Umstand, dass es sich sogar gegen Neigungen Befolgung erzwingen will und kann, macht den rigoristischen Charakter des Rechts aus und stellt es abseits von der Sittlichkeit.

IX. Um welche Gegensätze es sich im sittlichen Leben handelt?

Etwas Richtiges hat Kant mit seinem Rigorismus doch gemeint, einen allertiefsten ethischen Unterschied, den er

[1]) Auch die Pflichten der Gerechtigkeit sind im Menschen durch synthetisches Vorziehen ins Herz geschrieben (vgl. meine Ethik „das sittliche Leben" § 16). Ein Recht darauf, dass ich ihn gerecht behandle, hat in sittlichem Sinne mein Mitmensch nicht. Nur staatliche Gesetzgebung und die des öffentlichen Gewissens (s. ib. S. 141 f., 146 f. u. ö.) kann ihn mit solchem Recht ausrüsten, ohne dass es über mein Inwendigstes Gewalt hat. Gerechtigkeit ist ein sittlicher Begriff, Recht überall keiner.

nur falsch formuliert hat. Wir treten hiermit in die Kernfrage ein, auf die die Überschrift des ganzen vorliegenden Abschnittes hindeutet. Es muss doch etwas sein um den Widerstreit von *σάρξ* und *πνεῦμα*, Geist und Fleisch, Göttlichem und Weltlichem, den die reifsten sittlichen Geister aller Zeiten verkündet haben. Mancherlei ethische Gegensätze konnten wir bisher darlegen. Der versteht das sittliche Leben schlecht, der nicht durch sie alle hindurchschreitet. Aber der höchste fehlt bis jetzt; vielmehr er ist von uns erst knapp angedeutet worden.

Der erste Gegensatz war der von Gefallen und Lust. Er genügt, um jeden Hedonismus von den Pforten der Sittlichkeit zu scheuchen. Auf mein Vergnügen, meine sinnliche oder Befriedigungslust, oder was dasselbe sagt, auf den Wert meines Zustandes kommt es ethisch in keiner Weise an. Das Glück von Nasch- und Lustkatzen ist und bleibt unter allen Umständen sittlich minderwertig. Bonum im Sinne von „Wohl" ist, wie schon Kant wahrgenommen hat, etwas Ausserethisches. Die Moral wertet keine Gefallensobjekte; sie wertet Gefallensakte.

Der zweite Gegensatz besteht zwischen den Gefallensakten unter einander. Ist Glück der Name für deren Sättigung, so sind wir ethisch gehalten, zwischen selbstischem und unselbstischem Glück zu trennen. Beides zu trennen und entgegenzusetzen, wird im zweiten Axiom synthetischen Vorziehens geboten. Höher, als jedes selbstische Gefallen zu sättigen, soll uns, sobald beides streitet, der Ruf unserer unselbstischen Neigungen stehen. Wir sollen das Glück des Helfens, Liebens, Schenkens, Dienens und Schaffens über das Glück des Besitzens, sich Rühmens, sich Bespiegelns stellen. Wer in Eigendünkel immer nur seine persönliche Erhöhung sucht, und gäbe er solcher Erhöhung sogar den Namen „Tugend", kommt nicht in den Tempel der Sittlichkeit. Gerade unter dem Namen „Tugend" geht sehr viel selbstisches Glück. Jedes unselbstische Handeln bewirkt nämlich, dass sich seinem Thäter der Personwert in eigentümlicher Weise steigert. Er erlebt diese Steigerung ungewollt und ungesucht innerlich. Aber auch den zu-

schauenden Anderen erscheint sein Personwert gehoben. Sie sagen, er sei „tugendhaft“. Die Versuchung liegt nahe, dass wir hinfort durch künftiges selbstloses Handeln nach jener inneren Erhöhung haschen. Wer das thut, hat den Geist der Sittlichkeit schon verlernt. Er handelt nur noch der Form nach unselbstisch. In Wahrheit sucht er, was sein ist, nicht mehr, was eines Anderen oder eines Nicht-ich ist.

Folgendes Beispiel kann zeigen, wie sich hinter dergleichen Anschein von Selbstlosigkeit zwei Egoisten verbergen. Man denke an zwei Schiffbrüchige, denen nur eine Schiffsplanke zu Gebote steht, die nur einen von ihnen retten kann. Sie sollen beide ohne Eltern, Weib, Kind oder Freund allein in der Welt stehen. Jeder von ihnen habe ein weiches Herz und fühle trotz eigener Not die des Anderen mit. Da kommt einem von ihnen A zuerst der Gedanke von Pflicht. Hat er hier eine Pflicht? Wer das leugnet, vergisst, dass wir allesamt Schiffbrüchige sind, die oft zu zweien nach e i n e r Planke streben. Reicher Verdienst zum Schaden eines Konkurrenten, wissenschaftlicher oder künstlerischer Ruhm, den zu erlangen wir andere unterdrücken müssen, angesehene oder einträgliche Stellungen, von denen dritte ausgeschlossen werden müssen, damit wir hineinkommen, die Gunst einflussreicher Personen, die Hand einer Frau und tausend andere Anreize, über Nebenbuhler hinwegzuschreiten, das sind die Planken, um die wir im Meer des Lebens schwimmen. Ist uns der Nebenbuhler befreundet, regt sich in uns aus sonst einem Grunde ein Gefühl für ihn, durch das er uns in seiner armen Menschlichkeit nahe tritt, dann ist derselbe Zwiespalt wie in unserem Beispiele gegeben. Von solchen Konflikten ist die Welt voll, und hier gäbe es keine Pflichten? Ich meine, unserem Schiffbrüchigen, der den ertrinkenden Bruder sieht, ist eindeutig seine Pflicht vorgeschrieben. Sie steht nicht in der Vernunft reflektierender Ethiker, sondern ihm selbst inwendig in sein mitleidsvolles Herz geschrieben: dem Andern die Planke überlassen und sich selbst aufopfern! Nicht, dass die *Person des Andern* höher stünde als s e i n e.

Aber sein *eigener inwendiger* **Wunsch**, dem Andern zu helfen, steht höher als seine Selbstliebe.[1]) Das ist freilich ein hartes Gebot für sein eigenes armes Menschliche. Eben erschien unserm Schiffbrüchigen die Pflicht, jetzt erscheint ihm der Egoismus. Nicht ein naiver, unverhüllter Egoismus. Ein verfeinerter, jesuitischer Egoismus versucht ihn unter der Maske der Gewissenhaftigkeit. Meine Pflichterfüllung, sagt sich A, trägt mir erhöhten Personwert ein. Sie erhebt den Wert meiner Person weit über die des Andern B. Darf ich das leiden? Soll ich nicht gerade umgekehrt nach dem Axiom der Selbstlosigkeit den Personwert des Andern über meinen eignen stellen? Folglich muss ich diesem gerade nicht die Planke, sondern vielmehr die Gelegenheit zu edelmütiger Selbstaufopferung überlassen. Ich muss ihn also in diesem Sinne freundlichst ersuchen, auf eigne Rettung zu meinen Gunsten zu verzichten.[2])

---

[1]) In manchen Besprechungen meiner Ethik „das sittliche Leben" läuft das Missverständnis unter, als bedeuteten Fremdwerte ausschliesslich mitmenschliches Wohl. Das ist so wenig meine Meinung, dass ich das altruistische Handeln nicht einmal für die höchste sittliche Bethätigung halte (vgl. a. a. O. S. 364 f., 373 ff.). Kein Zweifel, der Wert meiner Mitmenschen ist ebenso beschränkt wie meiner und kann ebenso wenig das Mass sittlichen Thuns abgeben. Das hindert aber nicht, dass in mir selbst die Triebe, die mich zum Nächsten ziehen, ethisch würdiger als die Triebe sind, die mich eigenes Wohl suchen lassen.

[2]) Wentscher, Kantstudien VI. S. 317 glaubt dies Beispiel verwenden zu können, um den Wert und die Allgemeingültigkeit des zweiten Axioms synthetischen Vorziehens anzufechten. Die Entgegnung liegt auch abgesehen von dem im oben folgenden Text Gesagten auf der Hand. A muss, um die Gaukelrechnung mit seinem erhöhten Personwert überhaupt anstellen zu können, schon vorher wissen, was Pflichterfüllung ist, die seinen Personwert steigert. Sein Verfahren kommt also darauf hinaus, dass er zuerst weiss, was seine Pflicht ist, um sie sich nachher, immer unter der Voraussetzung, sie sei in Wahrheit seine nächste Pflicht, wieder auszureden. Woher kennt er diese nächste Pflicht? Auf Grund des zweiten Axioms. Von dem erhöhten Personwert kann er aber erst nach der Pflichterfüllung erfahren. Ihn schon vorher in Anschlag bringen, um den Inhalt der Pflichterfüllung allererst auszurechnen, heisst mit einer Kugel treffen wollen, ehe man geschossen hat.

Mit dieser „Lüge des Bewusstseins“ [1]) hofft A auf den Edelmut des B. Ähnlich hoffen Tausende im Leben darauf, dass ihr Nächster seine Pflicht erkenne, das kleinere Stück nehme, um ihnen das grössere zu überlassen, oder auch ganz auf das zu Zweien begehrte Gut verzichte, das nur Einem gehören kann. Das ist alles egoïstisches Hoffen und, in der vorliegenden Verbrämung, Willenssophistik. Denn das Aufnehmen einer Pflicht, als das es sich ausgiebt, ist es gewiss nicht. Was weiss denn ich von den Pflichten des Andern und von den Neigungen, an die sie gebunden sind? Mit seiner Vernunft klügelt sich A sophistisch in den B hinein, aber kennt er dessen Herz und dessen Herzenspflicht? Sicher ist nur, dass er, A selber, den ideellsten und höchsten aller Werte, die sittliche Pflicht,[2]) verletzt, indem er von sich etwas abwälzt, von dem er gar nicht wissen kann, ob es des B ist. Sicher ist, dass er seiner natürlichen unselbstischen Neigung und ihrem Pflichtruf ins Gesicht schlägt, indem er künstliche Rücksichtnahmen vorwendet, die er nicht hat. Mag er verweigern, dem Rufe seines Herzens zu gehorchen, weil das Gesetz in seinen Gliedern mächtiger ist, mag er seine Willensschwäche eingestehen! Vorzuschwindeln braucht er sich nichts.

Blicken wir nun auf den B. Gesetzt, diesem leuchte ein, was ihm A vorhält. Ihn locke, dass sein (des B) Personwert so hoch gesteigert werde, wenn er zugunsten des A von der rettenden Planke absteht. Ihm werde der lockende Gedanke zum Entschluss, zur That, zum Tod. Opfert er sich dann in dem Sinne, der allein Opferung genannt werden kann, für A? Im Gegenteil, B stirbt zu seinen eignen Gunsten, es stirbt ein Egoïst. Er stirbt, wie ein Geizhals lieber Hungers stirbt, als den Reichtum, mit dem er sich verselbigt, zu verringern. B stirbt auch für seinen Schatz, für den Schatz persönlichen Werts, den er sich erbeuten will. Nicht auf A blickt er. Er schielt eigen-

[1]) Über den Begriff der Lüge des Bewusstseins vergl. man meine Ps. d. W. § 13 und meine Ethik „das sittl. Leben“ § 9.

[2]) Vgl. weiter unten unter XI.

süchtig auf seinen Personwert, mit dem er sich selbst ehren möchte. Aber er irrt sich. Folgt persönlicher Wert den Thaten echter Selbstaufopferung, so folgt er dieser Pseudo-Opferung, die eine That des Egoïsmus ist, eben nicht. A und B rechnen beide falsch. Sie rechnen beide mit einem Personwert, der nicht von selbst, sondern durch Gottes Gunst mit dem sittlichen Handeln verbunden ist.[1]) Wer ihn sucht, wie B, wird ihn verlieren. Und wer, wie A in Gedanken über ihn verfügt, als ob er diesem oder dem B im Falle selbstlosen Handelns sicher wäre, der vermisst und überhebt sich. „Man kann es, ohne zu heucheln, der moralischen Lehre des Evangelii mit aller Wahrheit nachsagen: dass es zuerst durch die Reinigkeit des moralischen Princips, zugleich aber durch die Angemessenheit desselben mit den Schranken endlicher Wesen alles Wohlverhalten des Menschen der Zucht einer ihm vor Augen gelegten Pflicht, die ihn nicht unter moralischen erträumten Vollkommenheiten schwärmen lässt, unterworfen und dem Eigendünkel sowohl als der Eigenliebe, die beide gern ihre Grenzen verkennen, Schranken der Demut gesetzt habe."[2])

Genug, hier handelt es sich nicht um die Selbstüberhebung jener beiden Schiffbrüchigen, sondern um ihren Egoïsmus. Darum handelt es sich, fühlbar zu machen, wie ernst die sittliche Forderung der Selbstlosigkeit genommen sein will. Sie lässt sich nicht mit unselbstisch scheinendem Handeln betrügen; sie fordert natürliche, aber wahre Selbstlosigkeit. Sie weiht und salbt den, der unselbstische Neigungen hat, gleichsam zum Opfertier. Vorwärts auf unselbstische Aufgaben lenkt sich sein Blick, nicht rückwärts auf das geputzte Haus seiner Selbstsucht. So sollen wir auf alles selbstische Glück verzichten? Das nicht. Wir sollen nur seine Minderwertigkeit erkennen und aner-

[1]) Vgl. meine Ethik „Das sittliche Leben" § 24, insbes. S. 245 und 250.

[2]) Kant „Kr. d. pr. V." S. 104.

kennen, wenn es mit unselbstischen Neigungen streitet.

Wir sollen ebenso auch innerhalb des selbstischen Glücks unterscheiden. Stehen wir doch mit dem Gefallen am eignen Personwert auch schon im Gebiete der Sittlichkeit. Im Vergleich mit anderm selbstischen Gefallen erscheint jenes als sittliches Gut. Wem es nicht auf die Lust aus diesem Gefallen, sondern auf die Regungen des letzteren selbst ankommt, wer die Genugthuungen von Stolz, Ehre, Ruhm u. dgl. zu spüren vermag, und wer sich bewusst wird, dieser Schmuck seiner Persönlichkeit bedeute mehr als alle Wollust seiner Zustände, der zieht sittlich vor. Ob er die Kraft haben wird, auf diesem Vorziehen zu bestehen, wenn ihm die Sinnlichkeit mit ihren Bildern schmeichelt, wenn ihm die Nerven glühen und zu ihrem Rausch locken? Ob z. B. ein Mädchen stets nach diesem sittlichen Vorziehen handeln wird, wenn es zwischen ihrer Ehre und ihrem geschlechtlichem Verlangen wählen muss? Thut sie es nicht, so wird sie nach deutscher Sprachwendung in einer engeren und doch, wie wir bald sehen werden, tiefen Bedeutung unsittlich. Sie soll zwischen ihren selbstischen Regungen sittlich unterscheiden, sie soll die Rücksicht auf ihren Personwert über alle Wünsche nach zuständlicher Lust setzen. Zu ihrem Personwert gehört nach allgemeinem Urteil und dem, das sie vorher selbst über sich und ihre Mitschwestern hatte, nun einmal ihre aussereheliche Reinheit.

Mit der Frage nach der moralischen Kraft der Menschen, ihrem synthetischem Vorziehen zu gehorchen, kommen wir zu dem dritten Gegensatz, der im sittlichen Leben auftritt. Das fallende Mädchen hat solche Kraft nicht. Es wählt statt ihres Personwerts, den sie wählen sollte, ihre Lust. Und Andre, werden sie immer ihren unselbstischen Neigungen folgen, wenn diese ihr selbstisches Glück bedrohen? Werden es die Schiffbrüchigen des Lebens über sich gewinnen, die Planke fahren zu lassen, die sie auf Kosten ihres Nächsten rettet? „So finde ich in mir ein Gesetz, der ich will das Gute thun, dass mir das Böse anhanget.

Denn ich habe Lust an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen. Ich sehe aber ein ander Gesetz in meinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetz in meinem Gemüte und nimmt mich gefangen in der Sünde Gesetz, welches ist in meinen Gliedern“ (Römer 7, 20—23). Der ethische Gegensatz, der hier erscheint, ist der allerwichtigste. Kant hat versucht, ihn durch den von Pflicht und Neigung zu fassen. Das, haben wir gesehen, lässt sich nicht halten. Pflicht und Neigung sind nicht entgegengesetzt. Das weiss auch das Christentum, in dessen Liebeslehre Neigungswärme glüht. Aber ein andrer Gegensatz greift hier Platz. Er besteht zwischen unserer Pflicht und dem, was an unsern Neigungen Drang und Wunsch ist. Noch genauer, er besteht zwischen unserm sittlichen und unserm naturhaften Vorziehen. Was ist naturhaftes Vorziehen? Der Begriff des letzteren soll sogleich näher bestimmt werden.

X. Sittliches und naturhaftes Vorziehen.

Zuvörderst ein Beispiel. Man vergegenwärtige sich eine festliche Tafelrunde, die durch gute Speisen und Getränke wohl gestimmt ist. Da einer der Anwesenden in der Zeitung gerade von der Notlage einer armen Familie gelesen hat, beschliesst man untereinander zu würfeln. Jeder soll nach der Höhe der Augen seines Wurfs beisteuern, jene Notleidenden zu unterstützen. Das geschieht, und die erzielte Gesamtsumme gelangt umgehend telegraphisch an ihren Bestimmungsort. Gewiss wird man diese Handlung billigen. Die Festteilnehmer haben Fremdwert über Eigenwert gesetzt. Sie haben über etwaige Regungen ihrer Sparsamkeit hinweggesehen und dem Impuls des Mitleids gehorcht. Aber haben sie synthetisch vorgezogen? Wie hier vielleicht nur Strohfeuer vorgelegen hat, das ihnen zu sittlichkeitsgemässem Handeln zu gute kam, kann sie ein andermal ähnliches Strohfeuer zu entgegengesetztem, widersittlichem Handeln reissen. Sie handelten im Rausch des Herzens. Es könnte auch einmal ein Rausch der Sinne werden, in

dem sich ein Mädchen zu künftiger Schande hingiebt. Oder der Instinkt der Selbsterhaltung könnte in ihnen auflodern, dass sie ihren Mitmenschen preisgeben, um sich die Planke zu sichern. Aus solcher Erwägung heraus geisselt Kant „die Einbildung von Verdienst gewisser Menschen, sich keiner solcher Vergehungen schuldig zur fühlen, mit denen sie Andere behaftet sehen; ohne doch nachzuforschen, ob es nicht blos etwa Verdienst des Glücks sei, und ob nach der Denkungsart, die sie in ihrem Innern wohl aufdecken könnten, wenn sie nur wollten, nicht gleiche Laster von ihnen verübt worden wären, wenn nicht Unvermögen, Temperament, Erziehung, Umstände der Zeit und des Orts, die in Versuchung führen, davon entfernt gehalten hätten.“ [1]) Man könnte sagen, in Fällen, wie den obigen, würde überhaupt nicht vorgezogen. Blinder Wunschdrang erfülle uns, verdunkle die Besinnung und reisse zum Handeln fort. Das betreffende unselbstische, sinnliche oder selbstische Motiv komme als Stossmotiv, wachse schnell zu grosser Wunschstärke an und überrumpele in diesem Augenblicke gleichsam das Bewusstsein, um nachher zu verblassen. [2])

Solche Überrumpelungen kommen vor. Aber nicht sie sind es, die auf das sittliche Leben der Menschen den dunkelsten Schatten werfen. Zwar Sokrates meinte, Niemand sei „freiwillig“ böse. Der Grieche konnte so sprechen. Das Christentum mit seiner Lehre von der Erbsünde hat tiefer in den Dualismus des menschlichen Herzens geschaut. Nicht selten sind wir sozusagen freiwillig böse. Leider oft genug wählen wir mit völlig ruhigem Blute und nach reiflicher Überlegung, wenn auch mit schlechtem Gewissen, das Böse und wollen gegen das Gesetz des synthetischen Vorziehens handeln. [3]) Findet, woran nicht zu zweifeln, in

---

[1]) Kant, Rel. i. d. Gr. d. V. (Reclam) S. 39.

[2]) Kant, Kr. d. pr. V. S. 188; evang. Gleichnis vom Wettläufer, den gelegentlich die Sünde überholt. Meine „Ps. d. W.“ und „das sittliche Leben“ im Register unter „Stossmotive“.

[3]) Nach der richtigen Bemerkung von Adickes a. a. O. Ebenso Eucken, der Wahrheitsgehalt der Religion S. 27. Mit Rücksicht auf die oben erwähnte Thatsache bitte ich, einen Satz meiner „Psychologie des

solchen Fällen wirklich ein Wählen des Schlechteren statt, so kann das nur analytisches Wählen sein. Dem synthetischen Vorziehen tritt alsdann das **naturhafte Vorziehen** gegenüber. Als naturhaftes Vorziehen bezeichnen wir diejenige Art analytischen Vorziehens, die allein mit dem synthetischen oder sittlichen Wählen in Widerstreit geraten kann. Welches ist es?

Nicht solches analytisches Vorziehen, das den Sättigungsunterschieden der bestimmten einzelnen Gefallensregungen antwortet, das also den Sättigungsunterschieden des Gefallens an Zustandswerten oder des Gefallens an Personwerten oder des Gefallens an Fremdwerten antwortet. An der Hand dieser gleichsam einseitigen Gefallensregungen können wir nur grössere Zustandslust vor geringerer, höheren Personwert vor niedrigerem, mehr gefallende Fremdwerte vor minder gefallenden Fremdwerten vorziehen. Die Sättigungsverhältnisse, die hier auftreten, gestatten uns immer nur, zwischen je zwei gleichartigen Werten zu wählen. Niemals könnte dabei ein Konflikt mit synthetischem Vorziehen entstehen, da wir uns ja durch letzteres zwischen je zwei ungleichartigen Werten, zwischen Werten verschiedener Wertsorten, entscheiden. Wohl aber kann gegen synthetisches Vorziehen das analytische Vorziehen streiten, das auf dem reflexionsartigen Gefallen beruht. Das reflexionsartige Gefallen ist sozusagen vielseitig. Indem es sich in der Sättigung irgend einer einzelnen Gefallensregung ebenso wie in der gleich grossen Sättigung irgend einer anderen befriedigt, löscht es, wie wir sagten (s. oben S. 125), die Verschiedenartigkeit der Werte aus. Es verwandelt sie in lauter gleichartige Grössen, die nur noch als Gefallensakte schlechthin in Betracht kommen. Hierbei macht es regelmässig die Kontrastverhältnisse mit,

---

Willens" S. 360 zu ergänzen. Der Satz lautet: „So liegt immer der Gegensatz von Motivzwang und Normzwang dem Bewusstsein zu Grunde, auch anders handeln zu können. „Er ist zu ergänzen in „So liegt immer der Gegensatz sei es von Motivzwang und Normzwang, sei es von Normzwang synthetischen und analytischen Vorziehens dem Bewusstsein zu Grunde, auch anders handeln zu können."

die bei den einzelnen, bestimmten Gefallensregungen vorliegen. Ist also eine von ihnen sättigungsärmer und folglich wunschstärker als die andere, so kehrt dies Verhältnis auch innerhalb des reflexionsartigen Gefallens wieder. Auch diesem fehlt dann mehr die Ausfüllung (κλήρωσις) durch Werte der ersten als durch Werte der zweiten Sorte. Die Folge ist, dass wir analytisch so vorziehen, wie es jenen Unterschieden in der Bedürftigkeit gemäss ist. Wir ziehen zwischen den betreffenden beiden Wertsorten, wiewohl sie ungleichartig sind, analytisch vor. Wir ziehen, auf Grund des reflexionsartigen Gefallens, diejenige von ihnen vor, die mit der grösseren Wunschstärke verbunden ist und dadurch das reflexionsartige Gefallen mehr bewegt. Die Sättigung durch die eine Wertsorte erscheint uns, immer auf dem Boden des reflexionsartigen Gefallens, für den Augenblick begehrenswerter als die durch die andere Wertsorte. Uns ist, als ob uns der entsprechende Wert, wenn gehabt, mehr als der andere Wert befriedigen müsste.

Das Vorziehen, das hier geschildert ist, wollen wir *naturhaft* nennen. Es ist das analytische Vorziehen zwischen zwei ungleichartigen Werten. Kein Zweifel, dass es oft mit dem synthetischen Vorziehen streiten wird. Das naturhafte Vorziehen folgt unserer menschlichen Bedürftigkeit; es richtet sich nach dem, woran es uns, nach unserm Eindruck, im gegenwärtigen Augenblick am meisten fehlt. Von welcher Qualität das Fehlende ist, gilt gleich. Letzteres bemisst sich für das naturhafte Vorziehen nur nach dem Wunschwert. Bezeichnen wir solchen Wunschwert als „Annehmlichkeit", so passt auf das naturhafte Vorziehen, was Kant schreibt: „Beruht die Willensbestimmung auf dem Gefühl der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, die Jemand aus irgend einer Ursache erwartet, so ist es ihm gänzlich einerlei, durch welche Vorstellungsart er afficiert werde. Nur wie stark diese Annehmlichkeit sei, daran liegt es ihm, um sich zur Wahl zu entschliessen. So wie demjenigen, der Gold zur Ausgabe braucht, gänzlich einerlei ist, ob die Materie desselben, das Gold, aus dem Gebirge gegraben, oder aus dem Sande gewaschen ist, wenn es nur

allenthalben für denselben Wert angenommen wird." [1]) Das sittliche Vorziehen dagegen richtet sich nicht nach dem Wunschwert der streitenden Güter. Es richtet sich nach der Würde der Neigungen, die darauf gehen. Dies ist der tiefe, allertiefste ethische Gegensatz, den man meint, wenn man in uns selbst *σάρξ* und *πνεῦμα*, Welt und Gott, Fleisch und Geist, Tod und Leben unterscheidet. Dort das Gesetz in unsern Gliedern, das Gesetz des naturhaften Vorziehens; hier das Gesetz in unserm Geiste, das Gesetz des sittlichen Vorziehens. [2]) Da das reflexionsartige Gefallen der Träger unseres Glückserlebens ist, grenzen sich also hier allerdings Glückstrieb und Sittlichkeit scharf ab. Unsere Bedürftigkeit, die den Glückstrieb (das reflexionsartige Gefallen) und durch ihn das analytische Vorziehen bewegt, lässt uns oft anders wählen, als das sittliche Vorziehen erlaubt. Auch wo, wir bei den Teilnehmern jener Verlosung (s. oben S. 169), das Handeln sittlichkeitsgemäss aussieht, bleibt zunächst unentschieden, nach welcher Regel gewählt worden ist, ob nach der Regel der Bedürftigkeit oder nach der Regel der Sittlichkeit.

Vielleicht bedeutete dieser Gegensatz weniger, wären die Menschen so angelegt, dass ihre unselbstischen Neigungen zu stärkerem Wünschen als ihre selbstischen Triebe führten; ebenso wären wir so angelegt, dass uns unser Gefallen am Personwert heftiger als unser Lustverlangen wünschen liesse. Denn dann entschieden das sittliche und das naturhafte Vorziehen stets in gleichem Sinne. Das Gegenteil jenes günstigen Verhältnisses findet statt. Es gehört zur „Fleischlichkeit" unserer Natur, dass die selbstischen

---

[1]) Vgl. Kant, Kr. d. pr. V. S. 25.

[2]) Vgl. Eucken, a. a. O. S. 65 „das ist ein völlig anderer Gegensatz als der von Körperlichem und Seelischem, Äusserem und Innerem, räumlicher Ausdehnung und bewusster Thätigkeit, wie ihn die Aufklärung in den Vordergrund gerückt hat. Denn unser Gegensatz liegt durchaus innerhalb der Seele." Eine Bemerkung, die sich freilich nach ihrem letzten Sinne mehr mit dem Gegensatz von Naturzwang und Normzwang (vgl. meine Ps. d. W. § 1) deckt. Oben erscheint noch mehr, nämlich ein Gegensatz zwischen dem Zwang zweier Normen.

Neigungen viel schneller als die unselbstischen zu starkem Wünschen anwachsen, und dass wieder unter den selbstischen Neigungen vornehmlich die sinnlichen zu raschem, glühendem Verlangen auflodern. Die selbstischen und sinnlichen Neigungen klopfen an unsere Bedürftigkeit. Sie kommen mit dröhnenden Schritten. Die unselbstischen Neigungen, die zu unserm Gewissen reden, haben leise Schwingen. Mit der grösseren Wunschstärke der ersteren ist gegeben, dass uns die Regel naturhaften Vorziehens auf jene weist, während die Regel des sittlichen Vorziehens auf diese zeigt. Hier entspringen die inneren Kämpfe, von denen das sittliche und widersittliche Leben so voll ist. Unsere Glieder streiten mit unserm Geiste, unser Alltägliches mit unserm Ewigen, unser analytisches mit unserm synthetischen Wählen. Nur zu oft entschliessen wir uns im Sinne unserer grösseren Bedürftigkeit. Wir ziehen, gegen den Ruf der sittlichen Neigungen, die Objekte vor, die uns mit stärkerem Wünschen reizen, und — handeln unsittlich. Unsittlich in solchem Sinne handelt das Mädchen, das seiner Ehre vergisst, um seiner Lust zu folgen. Unsittlich in demselben Sinn handelt der, der sich auf die Planke setzt, von der er den Nächsten stösst. „Das Gute, das ich will, thue ich nicht, sondern das Schlechte thue ich, das ich nicht will."

Und doch, auch durch trübes Gewölk bricht die Sonne. Hat die Heftigkeit des Verlangens seine Wirkung gethan, ist der Anreiz der Bedürftigkeit vorüber, so verschwindet das analytische Vorziehen und die Sonne des synthetischen Vorziehens scheint. Der Wunschglanz der Objekte verbleicht und die Würde der Neigungen tritt hervor. Wir begreifen nicht mehr, dass wir dem Anreiz des Augenblicks Gehör schenken konnten. Ein Missfallen an uns selbst, das sittliche Gesetz verletzt zu haben, packt uns, die Reue, der Gewissensbiss. Kurz, das sittliche Vorziehen ist seinem Wesen nach beständiger. Es hängt nur davon ab, dass Neigungen, zwischen denen es vergleicht, vorhanden sind, nicht mit wie starkem Wünschen uns diese oder jene reizt. Das analytische (naturhafte) Vorziehen richtet sich umgekehrt nach der Wunschstärke.

Es kann sich, mit dem Wechsel der letzteren, bald so, bald so entscheiden und bringt dadurch den natürlichen Menschen schon mit selbst in Widerspruch, ganz abgesehen von dem Gegensatz, in dem es ihn zum sittlichen Gesetz stellt. Grundsätze, unser Leben einzurichten, kann uns demnach nur das synthetische Vorziehen gewähren.[1]) Ihm zu folgen wäre darum schon an sich vernünftiger,[2]) selbst wenn es sich nicht noch ausserdem mit einem besonderen Charakter umgäbe, dem der Pflicht (siehe unter XI). Die Beständigkeit des sittlichen und die Unbeständigkeit des naturhaften Vorziehens macht im Durchschnitt die Kraft des ersteren grösser. Der sittliche Fortschritt in der Geschichte zeugt davon. Er beruht geradezu darauf, dass das synthetische Vorziehen die Beweggründe der Menschen fortwährend nach einer und derselben Richtung stellt. Es stellt sie dauernd nach ihrem moralischen Gewicht, während das naturhafte Vorziehen sie je nach der Wunschstärke wechselnd und mit sich selbst widersprechend stellt. So kommt es zu jener grossartigen historischen Erscheinung, die man als fortschreitenden Motivwandel bezeichnen kann.[3]) Mit dem Fortschritt der Kultur nämlich

---

[1]) Vgl. Kant, Kr. d. pr. V. S. 188.

[2]) Dadurch, dass uns etwas „vernünftiger“ erscheint, ist noch keineswegs gegeben, dass uns das Vernünftige wertvoller als das weniger Vernünftige erscheint. Dazu müssen wir erst ein Gefallen an logischer Einsicht besitzen. Dies besitzen wir freilich, und dass wir es haben, ermöglicht alles „Praktischwerden“ der Vernunft. Der ethische Rationalismus fusst auf dieser Thatsache, setzt aber ausserdem voraus, dass wir das Gefallen an vernünftiger Einsicht jedem andern Gefallen vorziehen. Das ist weder ganz richtig, noch lässt es sich auf dem Boden des Rationalismus begründen. Wertthatsachen müssen voluntaristisch dargelegt werden. Erst unsere Lehre vom synthetischen Vorziehen gewährt hier sichere Grundlagen und lässt erkennen, dass wir, wie alles Gefallen an Fremdwerten, allerdings das Gefallen an logischer Wahrheit jedem sinnlichen und selbstischen Gefallen vorziehen, aber nicht jedem unselbstischen Gefallen. Es giebt ein ideelles Gefallen, das uns noch höher steht, es ist das Gefallen am synthetischen Vorziehen selbst, vgl. weiter unten Abschnitt XI. und meine Ethik „das sittl. Leben“ § 35, 36.

[3]) Vergl. meine Ps. d. W. S. 213, 351 f. W. Wundt, Ethik[3]

erscheinen immer mehr die sinnlichen Motive durch die unsinnlichen, die selbstischen durch die unselbstischen abgelöst. Zuerst pflegen sinnliche und selbstische Bedürfnisse die Handlungen der Menschen einzuleiten. Gelegentlich dieser Handlungen kommt es aber zu Miterfolgen, an denen sich unvorhergesehener Weise unsinnliche und unselbstische Gefallensregungen befriedigen. Letztere beiden übernehmen allmählig die führende Rolle derart, dass sie den überwiegenden Beweggrund bilden, jene Handlungen fortzusetzen. Noch mehr, man gewöhnt sich, ihre Herrschaft als sittliche Forderung zu empfinden und dagegen die ursprünglichen sinnlichen und selbstischen Motive zurücktreten zu lassen! Alles in allem ein Wachstum sittlicher Energie, das einem von Wundt aufgestellten allgemeinen Gesetz dem des Wachstums geistiger Energie, entspricht.

Doch nicht von socialen, sondern von individuellen Erscheinungen wollen wir sprechen. Der einzelne macht den alten Kampf des Menschenherzens, den Kampf zwischen sittlichem und naturhaftem Vorziehen, immer von neuem durch. Wohl mag ihn der Blick auf die Würde der Neigungen verlassen; die minderwertigen Neigungen mögen ihn durch die Wunschgrösse ihres Objekts bestechen. Dann wählt er zwar das letztere, aber mit schlechtem Gewissen. Das schlechte Gewissen ist ein Missfallen an sich selbst, eine eigentümliche Unzufriedenheit. Sie zeigt ihm an, dass Etwas in ihm gegen die Wahl seines natürlichen Menschen reagiert; was, werden wir bald (unter XI) mit Namen nennen. Oft übertäubt er dies heimliche Ungenügen durch Bewusstseinslügen,[1]) er macht sich blauen Dunst vor. Oder er sieht klar ein, dass er das Gesetz der Pflicht verletzt, entschuldigt sich aber vor sich selbst mit seiner Schwäche oder auch damit, dass Andere es ebenso machen. Oder endlich er entschuldigt sich überhaupt nicht mehr, sei es, dass er praktisch die Kunst übt, von den Gewissensmahnungen die

S. 266 spricht in etwas weiterem Sinne von „Heterogonie der Zwecke." Man sehe auch Eucken a. a. O. S. 146 f.

[1]) Vgl. meine „Ps. d. W." S. 197 „das sittl. Leben", S. 110 f.

Aufmerksamkeit zu lenken, sei es, dass er sie vor sich theoretisch als Unsinn und Kindergewohnheiten verlacht. Er wird ein Rationalist, ein Vernünftler wider das Gewissen.

XI. Das dritte Axiom synthetischen Vorziehens und das Bewusstsein der Pflicht.

Ein merkwürdiges Erlebnis, dies schlechte Gewissen, das sich beim widersittlichen Handeln unweigerlich einstellt, und dem wir doch in allerlei Formen zu entrinnen suchen. Es entsteht, wenn wir der Regel synthetischen Vorziehens nicht gehorcht haben. Demnach muss es etwas in uns geben, das uns an synthetischem Vorziehen Anteil nehmen lässt und dessen Verletzung mit der Empfindung eigentümlichen Mangels beantwortet. Dies Etwas ist ein neuer besonderer Gefallensakt. Er richtet sich auf die Akte unseres synthetischen Vorziehens.[1]) Jeder Akt synthetischen Einzelwählens gefällt unmittelbar. Entsprechend umgekehrt: wählen wir im Anwendungsfalle der sittlichen Axiome nicht nach synthetischem Vorziehen, so missfällt uns mittelbar dies widersittliche Wählen. Jenes Gefallen am synthetischen Vorziehen bleibt dann ungesättigt. Wir spüren beides zugleich, innere Leere (ungesättigtes Gefallen am synthetischen Einzelwählen), und Unzufriedenheit (Missfallen am widersittlichen Wählen), d. h. wir haben ein schlechtes Gewissen. Das unmittelbare Gefallen, das wir am bethätigten, das Missfallen, das wir am unterlassenen synthetischen Wählen erleben, ist sehr wichtig. Auf ihm beruhen die Wertaussagen „sittlich gut" und „sittlich böse". Als „sittlich gut" gilt das Wählen, die Entschliessung im Sinne des synthetischen Vorziehens, sobald der Anwendungsfall dazu gegeben ist. Als „sittlich böse" gilt die Unterlassung synthetischen Wählens, trotzdem der Anlass gegeben ist. Man sieht in der That, in jener Be-

---

[1]) Vgl. meine Ethik „das sittliche Leben" S. 66 ff., 84, 109, 151, 241 ff., 319.

[2]) ib. S. 62, 65.

zeichnung drückt sich das unmittelbare Gefallen darüber aus, dass das Gesetz des synthetischen Vorziehens erfüllt ist. In dieser Bezeichnung drückt sich das Missfallen darüber aus, dasselbe Gesetz verletzt zu sehen.

Freilich, das Gefallen am synthetischen Einzelwählen und das Missfallen, wenn solches Wählen unterlassen wird, ist nur ein Gefallen bezw. Missfallen unter vielen. Wie sollten wir gerade ihm besonderes Gehör schenken? Ähnliche Gefallens- und Missfallensregungen an anderen geistigen Akten giebt es genug (vgl. oben S. 27). Wie oft hat uns z. B. das reflexionsartige Gefallen beschäftigt, das sich auf sämtliche Akte unseres Gefallens richtet! Ferner weckt auch der Akt analytischen Wählens ein unmittelbares Gefallen, bezw. wir erleben ein Missfallen, wenn wir ihn unterlassen. Schopenhauer bemerkt einmal, dass wir uns manchmal über eine gute That hinterher ärgern.[1]) Dieser Ärger ist ein Seitenstück zum schlechten Gewissen bei einer widersittlichen That, bezw. zur Reue nach ihr. Er ist ein nachträgliches Missfallen darüber, dass wir nicht nach naturhaftem Vorziehen gewählt haben. Dagegen pflegt sich solcher Ärger nicht gerade bei einer sittlichen That einzustellen, wie das schlechte Gewissen bei einer widersittlichen That. Woher zunächst das letztere? Daher, dass das synthetische Vorziehen nur davon abhängt, dass Neigungen vorhanden sind, nicht davon, wie stark sie sind. Deshalb kann es, wie wunschstark auch die sinnlichen und selbstischen Neigungen sind und uns zu naturhaftem Wählen versuchen, durch letzteres niemals unterdrückt werden. Seine Stimme bleibt, ob wir auch unsittlich wählen. Umgekehrt, wenn wir nach der Regel des synthetischen Vorziehens wählen. Durch dieses verstärkt sich, wie durch jedes Wählen,[2]) das Wünschen im Sinne der vorgezogenen Motive. Das Wünschen im Sinne der Motive dagegen, die zurückgesetzt werden, schwächt sich ab. Das sittliche Wählen wirkt also auf den Wunschwert der Neigungen,

---

[1]) Schopenhauer, die Grundlage der Moral (Reclam) S. 553.

[2]) Vgl. meine Psych. d. W. S. 316, „das sittl. Leben" S. 108.

die es vergleicht, genau so, als ob wir im Augenblick synthetischen Wählens auch entsprechend analytisch vorziehen würden. Darum kommt es uns in diesem Augenblicke gar nicht so vor, als werde unser naturhaftes Vorziehen verletzt. Der sittliche Willensentscheid reisst den natürlichen mit sich, der von Schopenhauer erwähnte Ärger bleibt aus. Hingegen ist es sehr wohl möglich, dass sich später die Wunschverhältnisse wieder umkehren. Bei der Erinnerung an die That, in der man sie zurückgesetzt hatte, können die sinnlichen und selbstischen Motive auf's neue wunschstark werden. Dies kann um so leichter geschehen, weil sie seinerzeit ungesättigt geblieben sind. Geschieht dies, so scheint uns hinterher, als habe das synthetische Vorziehen damals unser naturhaftes überrumpelt. Jenes von Schopenhauer geschilderte Bedauern, letzterem entsprochen zu haben, kann uns fassen.

Das sittliche Vorziehen sagt, „das Wollen von Fremdwerten steht über dem Wollen von Eigenwerten, und das Wollen persönlichen Werts steht über dem Wollen von zuständlicher Lust“. Das naturhafte Vorziehen sagt unter Umständen gerade das Umgekehrte. „Jetzt, nach der Stärke deines Wunsches, liegt dir mehr an Eigenwert als an Fremdwert und mehr an Zustandswert als an Personwert. Also wähle dort deinen selbstischen, hier deinen zuständlichen Wert!“ Beide Mafsstäbe stehen unvermittelt neben- und gegeneinander. Beim ersten Anblick fehlt ein Grund, eine dieser beiden Vorziehensarten ihrerseits wieder vorzuziehen. Warum, könnte man fragen, sollte es besser sein, mehr dem einen als dem anderen Modus zu folgen? Ja, gäbe es von analytischem Vorziehen nur dasjenige, das sich in der Vergleichung artverwandter Werte bewegt, dann herrschte in dem Gebiete, auf dem sich Werte verschiedener Sorten streiten, einzig das synthetische Vorziehen. Dann erklärte sich vielleicht ohne weiteres, warum man seine Regel als einen Imperativ betrachtet. Offenes Wählen gegen diese Regel liesse sich nicht denken, alle Verstösse gegen sie müssten auf Selbsttäuschung oder auf Überrumpelungen durch Stossmotive zurückgeführt werden. Niemand wäre

freiwillig böse. Allein auch das analytische Vorziehen gestattet uns, uns zwischen Werten verschiedener Sorte zu entscheiden. Es nimmt häufig genug die besondere Form naturhaften Vorziehens an. Dass es diese Form annimmt, erklärt die eine bedeutungsvolle Erfahrung. Man versteht, dass wir uns, ob auch mit schlechtem Gewissen, wählend vom sittlichen Gesetz abkehren können. Nur freilich, eine andere sittliche Erfahrung rückt erst recht ins Dunkel. Die Pflichtnötigung scheint durch dasselbe analytische Vorziehen unerklärbar gemacht zu werden. Einfach nämlich, weil es naturhaftes Vorziehen giebt, scheint bei der synthetischen Regel der Pflichtcharakter gar nicht erst aufkommen zu können. Gilt doch für dieselben Fälle gleich gut eine widersprechende Regel des Vorziehens. Die Regel des naturhaften Vorziehens gilt und macht sich geltend. Mag also der Mensch wählen, wie er wolle, analytisch oder synthetisch; ein Geltungs-Vorzug für eine dieser Weisen ist nicht zu ersehen.

Der Zweifel, der hier entsteht, greift seiner Natur nach weiter. Er greift auf die ganze bisherige Darstellung zurück. Was nannten wir doch „sittlich gut"? Das Einzelwählen nach der Regel synthetischen Vorziehens, bezw. das Handeln, das aus solchem Wählen hervorgeht. Die Wertwurzel dieser Prädikation ist das Gefallen am synthetischen Vorziehen. Dass wir nun gerade jene Definition von sittlich-gut aufgestellt, ebenso, dass wir das synthetisch Vorgezogene als sittlich-besser bezeichnet haben, könnte man darin nicht eine petitio principii erblicken? Das naturhafte Vorziehen ist doch auch noch da. Wie am synthetischen Vorziehen giebt es ein Gefallen auch am naturhaften Vorziehen. Muss gerade das synthetisch Vorgezogene als sittlich-besser, muss entsprechend der Wahlakt im Sinne synthetischen Vorziehens als sittlich-gut bezeichnet werden? In der Psychologie des synthetischen Vorziehens gegenüber dem analytischen liegt nichts, was ersteres als vornehmer, sein schmückendes Beiwort „sittlich" als begründet erscheinen lässt. Eine Rechtfertigung haben wir. Durch das Handeln, das man

sittlich nennt, wird thatsächlich Sinnenlust und Selbstsucht zurückgewiesen und über Sinnenlust persönliche Ehre, über Selbstsucht das Wohl des Nächsten, das Wohl des Vaterlandes oder ein ideelles Gut gesetzt. Die thatsächliche Sittlichkeit, wie sie durch die Stoa und Christus charakterisiert wird, deckt sich also mit der Regel synthetischen Vorziehens. Vielmehr, wir hatten das psychologische Postulat synthetischen Vorziehens und die ethischen Thatsachen in den allernatürlichsten Zusammenhang gebracht. Wir hatten in Gemässheit der letzteren den Inhalt des ersteren bestimmt. Der gegebene Inhalt sittlichen Lebens und der Begriff synthetischen Vorziehens tragen und erklären sich gegenseitig. (Vgl. oben S. 130 f.).

Aber die besondere Würde sittlichen Handelns will, wenn wir uns an den Begriff des synthetischen Vorziehens halten, noch nicht verständlich erscheinen; ebenso wenig der Pflichtcharakter, das imperative Soll, mit dem die sittliche Regel auftritt. Bis jetzt ist nichts darüber gesagt, was nicht ebenso gut auf das analytische Vorziehen passt; oder es ist doch nicht viel mehr darüber gesagt. Denn etwas darüber, dass sich das sittliche gegenüber dem naturhaften Wählen eines gewissen *inneren Vorzugs* erfreut, ist freilich gesagt. Wir konnten darauf hinweisen, dass das synthetische (sittliche) Vorziehen beständig, das naturhafte unbeständig ist (oben S. 174 f., 178 f.). Ersteres bevorzugt immer im gleichen Sinne, nämlich das Gefallen an Personwerten statt des Gefallens an Zustandswerten und das Gefallen an Fremdwerten statt des Gefallens an selbstischen Werten. Das naturhafte Vorziehen dagegen wechselt, wenn der Wunschwert der verglichenen Glücksgüter wechselt, auch seinerseits die Richtung. Es bevorzugt, nach dem jeweiligen Stand der Sättigungsverhältnisse, bald dies, bald das entgegengesetzte Gefallensobjekt. Ausserdem erkannten wir (oben S. 126 f.), das analytische Vorziehen versage oft überhaupt, wenn zwischen verschiedenen Wertsorten zu entscheiden ist. Es versagt allemal dann, sobald die betreffenden Werte gleich sehr oder gleich wenig gewünscht werden und doch, zu dem Zwecke künftigen Thuns oder

Lassens, verglichen werden müssen. Nach alledem erscheint es *vernünftiger*, lieber auf synthetischem Vorziehen als auf naturhaftem die Lebensführung zu begründen. Jenes gestattet Grundsätze, dieses nur Launen. Diejenigen Ethiker, die gern die Vernunft als sittliche Gesetzgeberin feiern, könnten hieran anknüpfen. Sie könnten von hier aus versuchen, unsern voluntaristischen Unterbau der Ethik doch wieder durch eine rationalistische Spitze zu krönen.

Die Vernunft, liesse sich behaupten, sei ein für allemal das geistige Vermögen, von dem Wahrheiten für das Denken, Befehle für das Handeln ausgingen. Es genüge daher, dass sich für den Gebrauch der Vernunft das sittliche Vorziehen mehr als das naturhafte empföhle. Durch solche Hinneigung der Vernunft erlange ersteres von selbst den Pflichtcharakter, der dem sittlichen Leben eigne. Leibniz hat, noch vor Kant, den Gedanken geprägt, als bestimme die Vernunft Vorschriften für den Willen „La felicité n'est autre chose qu'une joye durable. Cependant notre penchant va non pas à la felicité proprement, mais à la joye, c'est à dire au present; c'est la raison qui porte à l'avenir et à la durée. Or le penchant, exprimé par l'entendement, passe en précepte ou verité de practique". „C'est ainsi que nous sommes portés aux actes d'humanité, par instinct parce que cela nous plaist, et par raison parce que cela est juste.“ [1]) Gerade bei Leibniz sieht man den Fehler der Sache. Die Vernunft mag zehnmal herausrechnen, dass die dauernde Glückseligkeit nach den Regeln der Arithmetik mehr sein müsse als der einzelne Glücksaugenblick. Dem **Willen** bliebe das völlig gleichgültig, solange ihm nicht **von sich aus** eine Summe von Gütern begehrenswerter als ein Einzelgut wird. Wir kennen die entsprechende Willensfunktion. Es ist die des reflexionsartigen Gefallens. Weil sich das reflexionsartige Gefallen mehr an der Vorstellung einer Wertsumme als eines Einzelwerts sättigt, darum ziehen wir das Glück des ganzen Lebens dem einzelnen Glücksaugenblick analytisch vor. Wir rechnen nach

---

[1]) Leibniz Philos. Schriften ed. Gerhardt V. S. 82 u. 83.

einer Regel des Willens, nämlich nach der des analytischen Vorziehens. Diese macht den obigen Satz zu einer empfundenen Wahrheit. Darum wirkt er, nicht aber, weil wir ihn nach den Regeln der Arithmetik einzusehen vermögen.[1])

Die Vernunft schreibt also, im Falle der Glückseligkeit, den Willen nur aus, nichts ihm vor. Für den Fall der Sittlichkeit gilt das Analoge. Schon darum, weil wir den verpflichtenden Charakter des Sittlichen unmittelbar empfinden, kann er nicht aus Überlegung entsprungen sein. Im übrigen mag das sittliche Vorziehen der Überlegung zehnmal vernünftiger als das naturhafte erscheinen: für den Willen bleibt diese Einsicht dennoch tot, so lange sie ihm nicht in eigner Regel wiederklingt. Hat er aber solche Regel, so haben wir schon den Ursprung der Pflichtnötigung. Statt dem Willen etwas vorzuschreiben, würde die Vernunft wieder nur ausschreiben, was bereits in ihm ist. Aber welches wäre die letztere Regel? Hier steckt vor der Hand ein Rätsel. Vor der Hand zeigt sich kein ausreichender Anhalt, das synthetische Vorziehen über das naturhafte zu setzen.

Man könnte daran denken, die Entscheidung ausserhalb des Menschen zu suchen. Wie antwortet die Ordnung der Dinge hier auf das synthetische, dort auf das naturhafte Vorziehen? Giebt sei es diesem, sei es jenem der

[1]) Hiermit erledigt sich ein Missverständnis sittlichen Vorziehens, dem ich bei Wentscher (Kantstudien VI. S. 317) begegne: „Ist es denn so sicher", fragt Wentscher, „dass der Wille, bloss als Wille gefasst, sich von selbst im Sinne der genannten Axiome bestimmen werde, auch wenn er nun als frei, als ganz nur sich selbst überlassen gedacht wird? Oder ist hier nicht dennoch im Stillen eine Anleihe bei der Vernunft gemacht, die gerade vermieden werden sollte? Schon wenn wir Personwert höher stellen als Zustandswert: kann das geschehen, ohne dass dabei doch auf das Ganze unseres Daseins, gegenüber blossen Augenblicks-Interessen, Bezug genommen wird? und wäre alsdann nicht eine Reflexion, die auf eine Totalität geht, das, was unsere Entscheidung leitet?" Wegen der Fortsetzung des Wentscherschen Gedankens sehe man die Widerlegung oben S. 165, Anm. Dass, gerade umgekehrt als W. meint, der Rationalismus beim Voluntarismus Anleihen macht, ist oben S. 175 Anm. erwähnt.

Weltlauf eine nachträchliche Sanktion durch die Folgen, die er an die betreffende Wahl anknüpft? Da zeigt sich nur zu oft, dass dasjenige Vorziehen, das wir sittlich genannt haben, dem, der es bethätigt, Leid bringt. Wer ersteres dagegen zurückdrängt oder verleugnet, wer skrupellos, wenn nur klug und gegebenenfalls brutal, seinen Vorteil sucht, den lohnt der Erfolg. Der Lauf der Welt und Natur lässt den, der dem naturhaften Vorziehen folgt, meist besser fahren. Auch also in solch anderm lockenden Sinne verdient dieses seinen Namen. Leicht zu sehen, worin jenes Besserfahren des Gewissenlosen besteht. Ihm mehren sich die Werte, die den Ehrgeiz und die Eitelkeit sättigen. Ihm mehren sich die Geldmittel, auch sonst Befriedigungen aller Art zu erlangen. Das Zustandekommen aller möglichen Befriedigungen oder doch so vieler wie möglich nannten wir „Glück". Glück mithin scheint dem nachzufolgen, der naturhaft und insbesondere in der Weise naturhaft vorzieht, die dem sittlichen Vorziehen entgegengesetzt ist. Zum sittlichen Vorziehen dagegen fügt sich oft ein Zustand, in dem wir viele, vielleicht die meisten, ja alle Glücksgüter entbehren müssen. Freilich, befreiend ist mit dieser blinden Schicksalsantwort unsere Frage nicht gelöst. Den Menschen drückt die Vorstellung, dass ihn, wie einem Zughund vor dem Wagen, erst eine äussere Stimme, oder, wie den Augurn der Römer, der Flug von Glücksvögeln zurufen müsse, wie er wählen und werten soll. Unser Werten kommt von innen heraus. Uns fällt gar nicht ein, das Gefallen an sittlichem Vorziehen darum zu mindern oder zu verlieren, weil gegen ersteres die Folgen sprechen. Das unruhige Gewissen derer, die ohne Sittlichkeit im Glück sind, verrät, dass ihre emotionelle Schätzung synthetischen Wählens durchaus nicht nachlässt. Mag sich ihr Wunsch und ihr Denken gegen solche Unruhe wehren, gerade weil sie sich wehren, folgt ihnen ihre eigne Schätzung nach. Diese droht alles umzuwerten, was sie zugunsten ihres naturhaften Vorziehens vorbringen. Letzteres bedient sich zwar ihres Verstandes, um sich zu verteidigen. Der bleibt aber ein blosses Werkzeug. In den Tiefen des Gemüts ringen das naturhafte und

das sittliche Vorziehen viel aufrichtiger miteinander, still, aber hartnäckig und unerbittlich.

Demnach bleibt für den inneren Menschen unsere Frage zuletzt unentschieden, wenn wir zum Mafsstab der Antwort die Folgen nehmen, die sittliches und naturhaftes Vorziehen bringen. Eine Folge giebt es sogar, die zugunsten des synthetischen Vorziehens spricht. Lohnt das naturhafte Vorziehen mit Glück, dem sittlichen Wählen verknüpft sich eine eigentümliche Erhebung, die uns beseligt. Es ist darin, wie wenn uns die Nähe von etwas Überweltlichem umfängt. Jener Zustand darf, wenn irgend einer, „Seligkeit“ heissen. Er entsteht immer dann, wenn sich unser Gefallen an synthetischem Vorziehen sättigt; sei es dass solche Sättigungshöhe selbst die Seligkeit ist, sei es, dass wir in letzterer, wie eben angedeutet, einen höchsten Personwert erleben, an dem wir durch synthetisches Vorziehen teilnehmen. Im Zusammenhang unserer Untersuchung hilft uns diese Folge nichts. Gerade das synthetische Vorziehen nämlich, dem die innere Erhöhung folgt, befiehlt uns, beim sittlichen Handeln auf sie gar keine Rücksicht zu nehmen. Wir hatten das schon erwähnt (siehe oben S. 167). Wem sich der Blick auf seine Seligkeit lenkt, wer sich nicht selbst vergisst und einzig auf die Objekte seiner Fremdneigungen schaut, der ist schon nicht mehr selbstlos sittlich. So gewiss er die innere Erhöhung sucht, so gewiss bleibt sie ihm aus. Der Lohn der Sittlichkeit erlebt sich nur, er will nicht erstrebt sein.[1]) Kurz, der Blick auf die Folgen lässt auch von dieser Seite unser Problem im Dunklen. Vorhin sahen wir, er kann nicht entscheidend aufklären, ob sittliches oder natürliches Vorziehen besser sei. Jetzt merken wir, er darf sich nicht einmal in unsere Frage mischen. Etwas andres Unmittelbareres muss sie austragen. Aber was ist dies Entscheidende? Noch harrt das Rätsel, das uns beschäftigt, der Antwort.

Ebenso rätselhaft erscheint eine andere sittliche Erfahrung. Auch sie lässt erkennen, dass unsere Ergebnisse

---

[1]) Vgl. meine Ethik „das sittl. Leben“ S. 86, 250 ff.

noch irgendwie vervollständigt werden müssen. Mit ihr lenkt sich der Blick auf den Doppelsinn des Worts „Sittlichkeit“. Jene neue Thatsache ist die Wertschätzung der Gesinnung. Man unterscheidet den sittlichen Wert der Handlung und den sittlichen Wert der handelnden Person. Die Handlung, bezw. der zugehörige einzelne Wahlakt, ist sittlich gut oder böse, je nachdem sie der Regel des synthetischen Vorziehens folgt oder nicht folgt. Hiervon hatten wir oben gesprochen. Die handelnde Person nennen wir sittlich gut, wenn sie die rechte Gesinnung hat. Die richtige Gesinnung gilt in der Ethik als das Gut ob allem Gute. Ist sie da, so mag meine einzelne Handlung den beiden Axiomen synthetischen Vorziehens nicht entsprechen. Ein Stossmotiv mag mich hingerissen, ein Irrtum mich verführt, ja selbst eine zeitweilige Lüge des Bewusstseins mich verblendet haben: dann missbilligt zwar der unbefangene Zuschauer meine Handlung, aber er verurteilt darum noch lange nicht meine Person. Umgekehrt, jemand möge noch so sehr im Einklang mit den Regeln des synthetischen Vorziehens handeln. Freilich wird dann jeder solches Handeln als sittlich-richtig anerkennen. Aber man wird sich hüten, den sittlichen Wert auf die handelnde Person zu übertragen, so lange man nicht weiss, ob wirklich *synthetisch* und nicht etwa unter der Gunst von Zufälligkeiten, Temperament, Erziehung, Gewohnheit bloss *naturhaft* vorgezogen wurde.

Es giebt nur ein Kennzeichen für echtes synthetisches Vorziehen. Der unbefangene Zuschauer ahnt, ob es zutrifft, aus deiner ganzen Persönlichkeit, und du kannst es innerlich in dir selbst erfahren. Es ist die Lust am sittlichen Gesetz, die Liebe zur Pflicht, oder was dasselbe bedeutet, das **Gefallen am synthetischen Vorziehen.** In wem dies Gefallen lebt und wirkt, so dass er sich nicht mehr naïv mit einzelnen sittlichen Aufgaben begnügt, zu denen ihn zufällig der Reiz der **Werte** drängt; wer bewusst alle sittlichen **Aufgaben** ergreift, zu denen ihn nach Massgabe seiner Neigungen synthetisches Vorziehen führt; wer sich bemüht, auch die Konflikte zwischen diesen Aufgaben nicht nach Motiv-

zwang unter dem Anreiz der Werte zu entscheiden, sondern im bewussten Hinblick auf die sittlichen Axiome, der hat die richtige sittliche Gesinnung, in dem wirkt das Gefallen an synthetischem Vorziehen. Durchgängige Aufgabenwilligkeit und der Vorsatz, auch den Streit von Aufgaben sittlich zu schlichten, sind ihre Merkmale.[1])

Bei wem die Merkmale zutreffen, der handelt im Sinne jenes Gefallens am synthetischen Vorziehen, auch wenn er ersteres nicht zu nennen weiss. In allen Menschen ist dies Gefallen angelegt, aber nicht in allen gewinnt es treibende Kraft. Das geschieht erst durch den Vorgang des Sinneswandels. In der Weise von etwas Unnennbarem, Unsagbarem beginnt sich dann das Gefallen am synthetischen Vorziehen zu regen. Lange versteht man nicht, was sich da regt, und viele Menschen bleiben sich zeitlebens darüber unklar. Andere werden für das heimliche, sittliche Sehnen, das sie erfüllt, auf einmal hellsehend. Ihnen geht auf, welches Gefallen sich in ihnen regt und gesättigt sein will. Sie packt und bewegt die erkannte „Lust am sittlichen Gesetz" und lässt sie mit der verborgenen Hand synthetischen Vorziehens jedem Anreiz der Werte die *Würde ihres Wollens* entgegensetzen. Worauf sie vorher achteten, das waren allerlei Werte, nicht ihr Wollen der Werte. Zwischen jenen Werten entschieden sie sich und wählten bestenfalls der sittlichen Regel gemäss, aber nicht aus ihrem klaren Wissen heraus. Jetzt merken sie das sittliche Gesetz und merken es mit Liebe. Ein ganz neues Wünschen und Wollen zieht damit in ihnen ein, das nicht auf die Werte (analytisches Vorziehen), sondern auf ihr Wählen, auf dessen sittliche Regel, auf ihre eigne innere Wahrheit (synthetisches Vorziehen) geht. Sie haben das Gesetz ihres Willens begriffen und handeln nicht mehr blind tappend. Keinem unverstandenen Richterurteile mehr fühlen sie sich in der Stimme ihres Gewissens unterworfen. Sie sind frei geworden und mit der Liebe zur Sittlichkeit getauft.[2])

---

[1]) Vgl. meine Ethik „das sittl. Leben," §§ 32, 34.

[2]) Vgl. meine Ethik „das sittl. Leben," S. 68.

Wem diese Liebe aufgegangen ist und wer sie bethätigt, dessen *Person* geben wir sittlichen Wert. Wir messen ihm um willen seiner Gesinnung *wahren Personwert* oder sittliche Würde zu.[2]) Mit dieser Wertschätzung der sittlichen Gesinnung, die alles überragt, erschliesst das sittliche Leben sein letztes Geheimnis. Gilt das erwachte und bethätigte Gefallen am sittlichen Vorziehen für den Wert aller Werte, nun wohl, dann kann ihm diese Überwertigkeit nur durch eine Funktion des Vorziehens zukommen. Diese muss, wie man ohne weiteres sieht, eine Funktion des synthetischen Vorziehens sein. Es muss also eine neue Funktion des synthetischen Vorziehens geben, oder vielmehr, da synthetisches Vorziehen ein für allemal dieselbe Funktion bleibt, ein **neues Gesetz des synthetischen Vorziehens,** das wir bisher übergangen haben, drängt sich auf. Dieses Gesetz tritt als drittes sittliches Axiom zu den beiden hinzu, von denen wir bisher gehandelt haben. Es lautet: das Gefallen am synthetischen Vorziehen steht höher als jedes andere Gefallen. Auch das dritte sittliche Axiom teilt die Eigentümlichkeit aller Gesetze analytischen wie synthetischen Vorziehens, auf die wir schon öfter hingewiesen haben; wie die übrigen geht auch dieses Gesetz nicht auf einen gefälligen Wert, sondern auf das Gefallen des Werts. Der Wert, um den es sich hier handelt, ist das synthetische Vorziehen selbst.

Das dritte sittliche Axiom ergänzt die beiden früheren. Jene drücken im wesentlichen die Erkenntnis aus, die das Christentum und die Stoa vom Inhalt des sittlichen Lebens gewonnen haben. Das vorliegende dagegen drückt aus, aller Inhalt des sittlichen Lebens wäre nichts ohne den Geist des letzteren;[3]) ähnlich wie auf logischem Gebiet eine Wahrheit nur dadurch Wahrheit ist, dass sie am Geist

[1]) Den Unterschied des höchsten und wahren Personwerts siehe ib. § 15.

[2]) Auch in meiner Ethik „das sittliche Leben" §§ 32, 36 habe ich die sittliche Gesinnung sowohl als erwachtes Gefallen am synthetischen Vorziehen definiert, wie als höchstes inneres Gut bezeichnet.

aller Wahrheit teilnimmt. — Auch dies sittliche Gesetz von der Liebe zum sittlichen Gesetz ist längst bekannt und lebt im Herzen der Menschen. Logisch ableiten lässt es sich nicht. Kein Weg ist denkbar, die entscheidende Wertschätzung der sittlichen Gesinnung rationalistisch zu begründen. Sie lässt sich nur entdecken und ist von den grossen Ethikern aller Zeiten immer wieder entdeckt worden. Die Stoïker und Christus, Luther, Kant und viele andere ethische Genies haben sie stets von neuem betont und hervorgezogen. Lebt sie demnach unmittelbar, wenn auch versteckt, im menschlichen Willen, so kann sie nur auf einem voluntaristischen Akt synthetischen Vorziehens beruhen, und dieser kann nur die obige Regel haben. Man kann sie als das formale Axiom, die beiden ersten als die materialen Axiome der Sittlichkeit bezeichnen.

Hat die sittliche Gesinnung einen besonderen, innerlich erlebten Wert, der alle andern überragt, so erschliesst sich uns von hier aus rückwärts auch das *Wesen der Pflicht.* Den Aufschluss giebt derselbe synthetische Akt, der das Gefallen am sittlichen Vorziehen jeglichem sonstigen Gefallen überordnet. Denn durch ihn ist schon entschieden, dass jenem sittlichen Gefallen gegenüber, wie alles andere Gefallen, so auch das am naturhaften Vorziehen minderwertig ist. Oder, um das Verhältnis von den Gefallensregungen auf die entsprechenden Werte zu übertragen: es ist damit schon entschieden, dass das *sittliche* Vorziehen *höher* als das naturhafte steht. Das Bewusstsein davon, dass das Gesetz des ersteren dem Gesetz des letzteren überwertig ist, ist das Bewusstsein von Pflicht.

Dies Ergebnis schliesst unsere Untersuchung ab. Wir sehen jetzt, wie das dritte ethische Axiom die beiden, die wir früher genannt haben, noch in einem besonderen Sinne ergänzt. Durch die zwei ersten ethischen Axiome wird der sittliche Inhalt bestimmt, das dritte schreibt ihn als Pflicht vor.[1]) Ob die drei sittlichen Axiome, die wir aufgedeckt

[1]) Dass das Gefallen am synthetischen Vorziehen höher als jedes

haben, nicht auf einen grösseren Zusammenhang hinweisen? Ob sie nicht über sich hinaus in das letzte Wesen der menschlichen Seele und deren kosmologische Stellung zu blicken gestatten? Und ob sie nicht umgekehrt in dieser Beleuchtung ausser ihrer sittlichen Evidenz noch eine metaphysische gewinnen? Das sind weitere Fragen, die in die

---

andere Gefallen steht, bestimmt den Charakter der Pflicht an dem überhaupt, was uns durch synthetisches Vorziehen kundgegeben wird. Eine andere Frage ist, ob innerhalb des Gebiets, in dem wir derartiges erleben, etwas den Namen der *obersten Pflicht* verdient? Jenes dritte Axiom schliesst zwar den Rahmen sittlichen Erlebens gegenüber dem analytischen Vorziehen ab. Es ergiesst über das ganze umschlossene Gemälde jene Färbung der Pflichtnötigung, die dem bloss naturhaften Erleben fremd ist. Aber giebt es in diesem Gebiete irgendwo ein Bild allerhöchster Sittlichkeit? Im nächsten Sinn ist es ja die Liebe zum synthetischen Vorziehen selber. Aber wenn wir dieser Liebe leben, in welcher Art können wir sie am *besten* bethätigen? Lässt sich ein unselbstisches Verhalten nennen, das dem Geist solcher Liebe gemässer als ein anderes ist? Zunächst sieht es nicht so aus. In jeder unselbstischen Neigung, fanden wir, tönt die Stimme der Pflicht, mittels jeder macht uns unser synthetisches Vorziehen sittliche Aufgaben. Andererseits, wie oft kommen wir in die Lage, zwischen mehreren sittlichen Aufgaben wählen zu müssen! Sollte es wirklich gleichgültig sein, welche von zwei streitenden Aufgaben wir ergreifen? Oben ist schon (S. 186/7) angedeutet worden, dass letzteres nicht der Fall ist. Zur rechten sittlichen Gesinnung gehört auch die Bemühung, dann, wenn mehrere sittliche Aufgaben streiten, die Konflikte zwischen diesen im bewussten Hinblick auf die Regeln der Sittlichkeit zu entscheiden. Unmittelbar zwar belehren uns die sittlichen Axiome hierüber nicht. Aber mittelbar lässt sich aus ihrem Geiste heraus manches in dieser Beziehung folgern und ableiten. Das zu thun, ist Sache einer **besonderen noologischen Untersuchung.** In meiner Ethik (das sittliche Leben §§ 14 ff., 34 ff.) ist solche geführt worden. Der Dienst an sittlichem Gemeinwesen, ergiebt sich, sei die oberste sittliche Aufgabe. Bedingung des Ergebnisses ist und bleibt freilich, dass man die sittliche Gesinnung mitbringt, auf die das dritte Axiom hinweist. Diese, die jeden zum sittlichen Selbstthäter erhebt und allererst eine moralische Persönlichkeit inneren Gehaltes voll aus ihm macht, ist das unersetzliche Apriori alles besonderen ethischen Lebens. Die Arbeit am sittlichen Geiste bleibt höher als die Arbeit an jeder einzelnen sittlichen Aufgabe. Ethischer Sinneswandel, moralische Gesinnungsänderung ist das grösste, was der irdische Mensch erleben kann.

Metaphysik gehören. Genug, dass uns hier die sittlichen Grundthatsachen psychologisch beschäftigt haben. Clear up the ground a little! Vielleicht hat die vorliegende Analyse jene Thatsachen etwas geklärt.[1])

---

[1]) Es sei noch besonders betont, dass mit dem dritten obiger Axiome die Frage, wie sich Glück und Sittlichkeit verhalten, endgültig beantwortet ist. Das Gefallen an Sittlichkeit soll uns höher als das an Glück stehen. Zugleich erhellt, dass sich die Gebiete von Glück und Sittlichkeit erheblicher, als es zunächst schien, scheiden. Früher (S. 114) durften wir annehmen, der Sittliche habe aus der Fülle der Werte einfach gewisse Werte auszuwählen, an deren Wirklichkeit ihm mehr als an der anderer gelegen sein müsse. Jetzt zeigt sich, die Sittlichkeit habe es gar nicht in erster Linie mit der Wirklichkeit von Werten zu thun. Nicht Werte, sondern Willensakte vergleicht der sittliche Mensch; bestimmten Willensakten spricht er beim Vergleich mit anderen die moralische Würde zu, den andern ab. Demnach sind beide Gebiete in der That verschieden. Im Gebiet des Glücks werden Werte gesucht und ergriffen. In der Sittlichkeit fragt man nach der Würde des Wollens; auf die lebendige Persönlichkeit kommt alles an. Dort eine Kultur von Zwecken, hier des zwecksetzenden Willens, dort sinnt man um Objekte, hier adeln sich die Subjekte, dort unsere Arbeitswelt, das Reich der „universalen“ Religion, um mit Eucken (a. a. O.) zu reden, hier eine Gesinnungswelt, tiefer noch, ursprünglicher und bedeutsamer als jene, die Eingangspforte zur „spezifischen“ Religion.

Anhang zum zweiten Abschnitt.

XII. Wider den Psychologismus.

Synthetisches Vorziehen = sittliches Vorziehen — eine psychologische Analyse und eine ethische Untersuchung allgemeinster Art haben uns dies Ergebnis geschenkt. Ich habe im Titel meiner „Psychologie des Willens“ und meiner Ethik „Das sittliche Leben“ das erstere Verfahren als die „psychologische Begründung der Ethik“ bezeichnet.

Es herrscht heute viel Streit über Psychologie und psychologische Begründungen. Viele, die sich erkenntnistheoretischen Denkens rühmen, sähen alle Psychologie am liebsten als Naturwissenschaft an. Der Psycholog macht es sich nach ihrer Meinung ausschliesslich damit zu schaffen, dass er das seelische Leben im üblichen Sinne kausal erkläre, und er könne nicht anders als so verfahren. Es giebt eine solche Erklärungsweise, die „psychologistisch“ genannt wird. Sie sieht, falsch genug, alle seelischen Erlebnisse so an, als ob es sich bei ihnen um Naturzwang[1]) handele. Jedes psychische Erlebnis behandeln die Psychologisten so, als ob es aus einem oder mehreren vorangehenden durch kausalen Anstoss abfliesse, und als ob es ebenso blind ein drittes, viertes u. s. w. Erlebnis anstosse. Die Associations- und Apperceptionspsychologie, die Motivzwangtheorieen des Willens, die Gefühlstheorieen der logischen Evidenz, die Aufmerksamkeitstheorieen des Gegenstandsbewusstseins erläutern diese Betrachtungsart teils nach ihrer richtigen, teils nach ihrer falschen Seite. Indessen, wer sie durchzuführen dem Psychologen aufgiebt,

[1]) Vgl. meine Psychol. d. Willens § 1.

engt das Gebiet der Bewusstseinswissenschaft willkürlich und ungebührlich ein. Psychologie ist nicht Psychologismus. Sie ist zunächst nichts weiter als die Lehre von den seelischen Thatsachen. Ihre Methode ist in erster Linie analysierend. Bei solcher Analyse entdeckt man eine Reihe seelischer Erlebnisse (z. B. Urteilen, Vorziehen), die sich dadurch auszeichnen, dass sie nach besonderer, innerer (logischer, ethischer) Gesetzmässigkeit auftreten und unter sich in der Weise des „Zusammengehörens“ zusammenhängen. Und man entdeckt andere seelische Erlebnisse, die sich dadurch auszeichnen, dass sie keine Spur von innerer Gesetzmässigkeit und inhaltlichem Zusammenhang zeigen. Diese entstehen vielmehr, indem andere Ereignisse, die vorangehen, gleichsam mechanisch auf die Seele einwirken. Sie gliedern sich aneinander in der äusserlichen Weise des Kausalnexus.

Nicht als ob die menschliche Persönlichkeit, indem sie jenen vorangehenden Ereignissen antwortet, nicht auch ihre Eigen*art* kundthäte. Stösst eine Billardkugel eine andere an, so antwortet letztere, indem sie zu rollen anfängt, also mit einem physischen Geschehen. Wirkt aber ein physisches Ereignis (z. B. ein Stich in die Haut) oder ein innerpsychisches Geschehen (z. B. der erlebte Schmerz des Stiches) auf die Seele ein, so antwortet diese mit einem seelischen Akte. Sie antwortet auf den Stich mit einem Schmerzgefühl, auf ihr eigenes Schmerzgefühl mit Missfallen und Widerstreben gegen den Schmerz. Indem also die Antworten der Seele geistig, nicht körperlich geschehen, zeigt sie auch hier ihre unvergleichliche Eigenart. Sie zeigt ihre Eigenart, nicht ihre Eigen*thätigkeit*. Ihre eigene Thätigkeit zeigt sie in ihren Aktionen; die eben geschilderten seelischen Vorgänge sind nur Reaktionen. Die Seele gehorcht in ihnen einem Anstosse. Ihr wird die betreffende Antwort in einer Weise abgenötigt, bei der sie sich nichts weniger als selbstthätig weiss. Sie ist hierbei nicht die alleinige Ursache ihrer Akte, sondern bedarf gewisser Mitursachen,[1]) die in ihr oder ausser ihr liegen

[1]) Diesen Ausführungen gegenüber meint Adickes (deutsche

können. Für diese seelische „Rezeptivität" ist eine naturwissenschaftliche Betrachtungsweise nicht nur möglich. Sie ist unbedingt nötig und allein brauchbar. Solche Erlebnisse mittels des Kausalnexus[1]) erklären, heisst nicht Psychologismus, sondern vernünftige Psychologie treiben. Die Begriffe Motivzwang, Empfindungszwang, Associationszwang u. s. w. haben hier Sinn und Inhalt.

Dagegen beginnt der Psychologismus, sobald man in das naturwissenschaftliche Schema auch die Aktionen der Seele zwängen will. In letzteren zeigt sich die Seele *eigenthätig*, ohne dass irgend welche äusseren oder inneren Ursachen mitthätig wären. Spontan, nach Massgabe ihres logischen und sittlichen Wesens, vollzieht sie diese „höheren" Akte geistigen Lebens (vgl. oben S. 25f.). Nicht, dass sie

---

Litteraturzeitung 1901, S. 1872), dass sich auch in Lust und Unlust, Gefallen und Missfallen ein *eigenthätiges* geistiges Leben zeige, dass es einen Motivzwang überhaupt nicht gebe, dass vielmehr überall die menschliche Persönlichkeit ihrer Eigenart und ihren besonderen Gesetzen gemäss auf die Eindrücke der Aussenwelt *reagiere*. Adickes übersieht hier, dass er im Nachsatz (Reaktionen setzen Mitursachen voraus) wieder aufhebt, was er im Vordersatz gesagt hat (in ihren Eigenthätigkeiten ist die Seele alleinige Ursache).

[1]) Mittels des Kausalnexus erklären und mittels des Kausalgesetzes erklären ist zweierlei. Die Naturwissenschaft sieht überall Kausalnexus. Das Kausalgesetz dagegen besagt nur, dass jede Veränderung überhaupt eine Ursache hat, gleichgültig ob der Träger dieser Veränderung sie in sich selbst bewirkt oder anderswoher empfängt. Nun beobachten wir in der physischen Welt freilich stets und ständig, dass kein Körper selbst die Ursache seiner Veränderung ist, diese vielmehr von einem anderen Körper erleidet. Hieraus ist der empirische Gedanke des Kausalzusammenhangs entstanden. Nach ihm leitet sich ein Geschehen nie direkt aus einem Sein kausal ab, sondern stets aus einem anderen Geschehen, das entweder innerhalb des Seins bleibt, an dem das erste Geschehen stattfindet, oder einem zweiten Sein angehört. Denknotwendig ist dies Verhältnis nicht. Wenn z. B. Stange, Einleitung in die Ethik II S. 197, schreibt: „Es ist gänzlich unmöglich, dass irgend etwas geschieht, was ausserhalb des Kausalzusammenhangs oder unabhängig von der Notwendigkeit des Kausalzusammenhangs wäre", so verwechselt er den logisch notwendigen Gedanken des Kausalgesetzes mit dem naturwissenschaftlich-empirischen vom Kausalnexus.

in ihnen rezeptiv, gemäss dem Zwange von Eindrücken, antwortete. Dem entspricht, dass jene höheren Akte geistigen Lebens unter sich in besonderer Weise zusammenhängen, die nicht durch kausales Abfliessen hervorgeht. Die seelischen Reaktionen, die durch Empfindungszwang, Motivzwang und Associationszwang bedingt sind, bilden Reihen, in denen die Ereignisse bloss zusammengeraten erscheinen. Die seelischen Aktionen dagegen bilden Reihen, deren Glieder als zusammengehörig erscheinen oder doch erscheinen können. Kein besonnener Psycholog wird die Thatsachen der letzteren höheren Art naturgesetzlich erklären wollen. Gerade das wird seine Aufgabe sein, das innere Gesetz, den *Normzwang*, dem sie folgen, in seiner Eigenart, die naturgesetzlich so unbegreifbar ist, herauszuschälen. Der Psychologist mag wähnen, in jenen Normgesetzen zuletzt doch verkappte Naturgesetze nachweisen zu können. Sein Versuch scheitert gleich zu Beginn an dem Charakter jener Normgesetze. Nach eigener (noologischer, nicht psychologischer) Methode vielmehr, die durch den Charakter jener Normgesetze bestimmt ist, müssen die Logiker und Ethiker im Sinne dieser Normgesetze folgern und ableiten.

Darum bleibt es freilich doch die Aufgabe des *Psychologen*, solche seelischen Erlebnisse, in denen Normzwang regiert, allererst zu sehen und von anderen Vorgängen abzugrenzen. So mussten Platon und Sokrates durch eine Analyse, die sich sehr wohl als „psychologische“ bezeichnen lässt, erst einmal das entdecken, was sie als *ἐπιστήμη* der *αἴσθησις* und *δόξα* gegenüberstellten. Nachher hatten die Logiker leichtes Spiel, die inneren Gesetze dieses „begrifflichen Wissens“ aufzustellen und die Methoden anzugeben, es zu gewinnen. In gleicher Weise ist es die Aufgabe der heutigen Psychologie, endlich einmal klar die seelischen Vorgänge herauszuschälen, auf denen das sittliche Leben beruht. Möchten es doch die einen am liebsten in eine Logik, die andern in einen Naturmechanismus verwandeln. War unser Verfahren richtig, so lautet das Ergebnis der psychologischen Analyse:

das sittliche Leben beruht nicht auf Urteilen von logischer Gesetzlichkeit, nicht auf Vorstellungs-Associationen und Willensmotivationen von naturgesetzlicher Art. Es beruht auf besonderen seelischen Vorgängen, die bisher wenig bemerkt worden sind. Letztere stehen unter einer dritten eigenen Gesetzlichkeit, die nur ihnen gehört. Es sind die Vorgänge synthetischen Vorziehens. Diese zeigen und in ihrer Eigenart aufzeichnen, heisst die Ethik „psychologisch" begründen.[1] Die axiomatischen Gesetze, unter denen sie stehen, aufweisen, heisst die Ethik „noologisch" begründen. Erst nachdem die ethischen Axiome und die psychologische Funktion, für die sie gelten, klarer als früher fixiert worden sind, kann die Ethik eine besondere Wissenschaft werden. Sie hat in jenen Axiomen und dieser Funktion die Grundlage erhalten, auf der sie hinfort kräftig und selbständig fortschreiten kann. Letzteres wird sie thun, indem sie *aus* genannten Axiomen zum Zwecke abgeleiteten Vorziehens deduciert und schliesst. Hingegen fiele der in den Psychologismus zurück, der der Ethik die Aufgabe anwiese, diese Axiome oder auch nur den Process synthetischen Vorziehens *selbst* in der Manier des Kausalnexus abzuleiten. Beides zusammen ist schlechthin der Ausdruck unseres Willensapriori, durch das alle sittliche Erfahrung möglich gemacht wird, statt dass es ihr entstammte oder gar aus aussersittlichen Erlebnissen im geschichtlichen Process entstände. Hier heisst es, sich mit Kant und den Kantianern gegen den Psychologismus wenden, nicht solchen von uns verlangen.[2] Selbst aber, wenn, noologisch genommen, die Ge-

[1]) Der Unterschied von psychologischer und noologischer Methode spricht für sich selber. Er stammt von R. Eucken, der ihn, zuletzt in „der Wahrheitsgehalt der Religion" (Veit, Leipzig, 1901) S. 146 u. ö., vortrefflich formuliert hat.

[2]) Anders Adickes a. a. O. Er schreibt: „So wenig die menschliche Persönlichkeit eine Maschine, ein blosser Durchgangspunkt für fremde Einwirkungen ist (zugegeben, d. Ref. vgl. Psych. d. Willens S. 369 f.), so wenig ist sie etwas ewig unveränderlich Gewesenes (ausser in ihren apriorischen Bestandteilen d. Ref. vgl. „Ps. d. W." S. 353 f. und „das sittl. Leben" § 27). Auch sie ist geworden und bei ihrem Werden

setze des synthetischen Vorziehens nicht die wären, die sich in den vorstehenden Axiomen ausdrücken, die *pschologische Funktion des synthetischen Vorziehens bleibt jeder Ethik unentbehrlich.* An der Hand der Kant'schen Ethik haben wir dies (unter VII) hinreichend gezeigt. Noch unmittelbarer erhellt dasselbe an der utilitaristischen Ethik. Nach letzterer gilt es, das grösstmögliche Wohl einer grösstmöglichen Allgemeinheit von Menschen dem Wohl jedes Individuums voranzustellen. Jedermann, wird argumentiert, strebe nach möglichst-grossem Glück, d. h. nach einem möglichst grossen Überschuss von Lust über Unlust. Was den Überschuss befördere, heisse gut, was ihn mindere, heisse schlecht. Nun lehre die Vernunft, dass der allergrösste Überschuss von Lust über Unlust dann vorliege, wenn das Glück nicht Einzelner, sondern der Gesamtheit gefördert werde. Förderung des Glücks der Gesamtheit sei daher das höchste Gut und müsse als oberstes Ziel erstrebt werden. Man erkennt, worauf die Argumentation beruht. Weil Jeder nach eignem grösstmöglichen Glück strebe, sei es erst recht in der Ordnung, das grösstmögliche Glück Aller zu erstreben. Nach analytischem Vorziehen versteht sich das nicht von selbst. Denn das Glück Aller und mein eignes Glück sind keine Begriffe, die derselben Wertgattung angehören. Der eine gehört in die Kategorie der Eigenwerte, der andere in die Kategorie der ideellen Fremdwerte. Die Vernunft ist es, die genannten ideellen Wert erst schafft. Dies nach der eignen Darstellung der Utilitaristen. Zunächst nämlich bildet den Ausgangspunkt das eigne Glücksbedürfnis der

---

haben auch die Einflüsse der Aussenwelt ihre Rolle gespielt. Gewiss ist für unser operari der entscheidende Grund in unserm psychischen esse zu suchen; aber dies esse hat sich nicht entwickelt und ist dabei seinerseits wieder kausal bedingt." Hält man diese Bemerkung mit der früheren (vgl. oben S. 193 Anm.) zusammen, so zeigt sich der Fehler, den Adickes begeht, auf das allerdeutlichste. Er mischt seelische Receptivität und Spontaneïtät in eins. Die Reaktionen der menschlichen Seele möchte er wie Aktionen behandeln; darum soll sie noch in Lust und Unlust, Gefallen und Missfallen eigenthätig sein. Die Aktionen der menschlichen Seele aber deutet er wie Reaktionen, die letzter Hand doch durch kausale Einflüsse der Aussenwelt bedingt seien.

Menschen. Bei ihm bleibt es aber nicht, sobald die Vernunft in's Spiel tritt. Letztere kümmert sich nicht um die persönliche Färbung des Glücks. Sie betrachtet vielmehr das Glück ihres Trägers wie eine neutrale Eins, zu der sie andre neutrale Einsen, das Glück andrer Vernunftwesen, addiert. Hierdurch verwandelt sie den ursprünglichen individuellen Zielpunkt des grösstmöglichen Glücks, wo der Nachdruck auf „Glück" liegt und wo dieses Glück persönlich gefärbt ist, in das abstrakte Postulat des grösstmöglichen Glücks, wo der Nachdruck auf „grösstmöglich" liegt und unter Glück ein farbloses, rechnerisch-allgemeines Glück, der Allgemeinbegriff „Glück überhaupt", zu verstehen ist. So hat das Wort „Glück" im Anfang eine andere Bedeutung als am Ende, im Anfang eine individuelle, am Ende eine abstrakt-allgemeine Bedeutung. Im Anfang ist das individuelle Glückstreben das Erste und Herrschende, die Vernunft das Zweite und Dienende. Am Ende soll das individuelle Glückstreben der Vernunftberechnung geopfert werden. Geopfert auf Grund eines Vorziehens. Dies Vorziehen ist kein andres als synthetisches Vorziehen. Der Utilitarier zieht synthetisch das ideelle Vernunftobjekt „allgemeines Glück" dem Objekt des reflexionsartigen Gefallens „mein Glück" vor.

Um an einer dritten Ethik, der jüngsten, die erschienen ist, zu exemplificieren. Auch ihr Autor stellt ethische Axiome auf: I „Strebe nach höchster Ausprägung *wahrhaft* eignen Wesens und fester Grundsätze eines *vollendet* eignen, freien Wollens!" II „Mache von dieser Fähigkeit freier Bethätigung eignen Wesens den kraftvollsten und umfassendsten Gebrauch!"[1]) Gewiss andere noologische Gesetze, als die, auf denen nach uns das sittliche Leben be-

[1]) Wentscher, Ethik I S. 234. Hier müsste doch wohl näher bestimmt werden, was wahrhaft eignes Wesen und vollendetes eignes Wollen ist; ferner welches die unter I genannten festen Grundsätze sein sollen? Auch ist zu fragen, ob bei dem kraftvollen und freien Gebrauch, den Imperativ II fordert, andre Menschen geschont werden sollen oder nicht? Die Textvorschrift, wie sie dasteht, passt für jeden Anarchisten, ebenso für jeden zielbewussten Verbrecher.

ruht. Um den Begriff synthetischen Vorziehens kommt auch diese Ethik nicht herum. Der Verfasser spricht von dem „eigenartigen ästhetischen Reiz, der uns bestimmte Persönlichkeitstypen als Ideale erscheinen lässe.“ Er beruhe „ganz offenbar auf dem Eindruck, hier in reifer, geschlossener Ausprägung das vor uns zu sehen, was wir in unserm eignem, innersten Wollen als den Typus des eignen Wesens in seiner Vollendung ersehnen; und weiterhin auf dem Beispiel von Tüchtigkeit und Kraftbewährung auf dem Boden dieses Persönlichkeitstypus, das uns hier vor Augen tritt.“ [1]) In dieser Auseinandersetzung offenbart sich das synthetische Vorziehen, um das es sich bei jenen zwei Imperativen handelt. Es lässt uns die ästhetische Idee unserer harmonisch gebildeten Persönlichkeit allen ablenkenden sinnlichen wie selbstischen, socialen wie altruistischen Antrieben voranstellen. Auch ein ideelles Objekt, diesmal nicht logisch, sondern ästhetisch konstruiert, wird hier jeglichem andren Wert übergeordnet.

So wechseln die noologischen Fassungen des sittlichen Inhalts. Die psychologische Funktion, in der er erscheint, bleibt überall unausgesprochen, aber überall dieselbe. Eben, dass sie bisher unbekannt war, trägt Schuld, dass man über den Inhalt der ethischen Axiome noologisch streitet. Hat man erst die psychologische Funktion, die von ihnen regiert wird, bemerkt, werden sich die noologischen Fassungen von selbst klären. Sie werden bewusstermassen die Gestalt annehmen, dass man sie als *Geltungsgesetze synthetischen Vorziehens* ausspricht. Unter dieser Bedingung aber legen sich alle Formeln ethischen Handelns notwendig in die drei Axiome auseinander, die unsere Darstellung beherrschen. Für die beiden ersten Axiome sei dies noch besonders gezeigt.

[1]) ib. S. 235 f.

XIII. Die noologische Ableitung der beiden ersten sittlichen Axiome.

Alle Sittlichkeitslehren, die aufgestellt worden sind,[1]) sind entweder Hingabe- oder Vervollkommnungs-ethiken. Die einen wollen alles mögliche Thun, das den Namen „sittlich“ verdient, einem Gesetz der Hingabe, die andern einem Gesetz der Vervollkommnung untergeordnet wissen.

Die *Hingabeethiker* nehmen jeder ein höchstes Gut unselbstischer Art an, an das sich zu weihen Pflicht sei. Dass sie solch „höchstes“ Gut annehmen, beruht stets auf einem Akte synthetischen Vorziehens, dessen sich der betreffende Ethiker selten ausdrücklich bewusst wird. Die Einen erleben besonders lebhafte sociale, die Andern religiöse Regungen, noch Weitere begeistern sich für intellektuelle, ästhetische oder altruistische Kultur. Und sie Alle setzen die impersonalen oder altruistischen Fremdwerte, die ihnen vorschweben, über alles Eigne. In solcher Hingabe verrät sich ihr synthetisches Vorziehen, wenngleich sie es meist nicht als solches wahrnehmen. Genug, dass ihnen die entsprechenden Werte als die „höchsten“ erscheinen, gegen die alle andern zurücktreten müssten. Der handelnde Mensch lässt es bei der einfachen Hingabe an solche Werte bewenden. Der Denker erhebt letztere zu ethischen Principien. So kommt es zu den mannigfachen Hingabeethiken, die so verschieden sind, wie die Fremdwerte, bei deren Vorstellung jeder Autor das sittliche Vorziehen am meisten empfindet.

Beispielsweise ist Kants Ethik eine eigentümliche Hingabe-Ethik. Sie lehrt die Hingabe an ein Objekt, das rein rational ist, nämlich an die blosse Form der Gesetzmässigkeit. Dies Objekt hat nach Kant von allen, die den menschlichen Willen bewegen,[2]) den sittlich höchsten Wert, d. i. einen Wert, der durch sein — Kants — synthetisches

[1]) Mit Ausnahme der eudämonistischen Systeme, da es für diese kein synthetisches Vorziehen giebt.

[2]) Wenn es das überhaupt könnte, der Ref.

Vorziehen bestimmt wird. Hingabeethiken sind ferner alle Autoritäts-Ethiken, sei es, dass nach ihnen Gott, Kirche, Staat oder öffentliche Meinung als oberste Instanz gilt. Diese Autoritäten werden, abgesehen von jedem Zwange, mit dem sie sich durchzusetzen vermögen, als „höchste“ Werte betrachtet. Alles abweichende Wollen und Werten des Ich sei ihnen unterzuordnen. Die religiöse oder sociale Hingabe ist es sichtlich hier, die den andern Neigungen synthetisch vorgezogen wird. Dass den Objekten jener Hingabe verpflichtende Autorität beigemessen wird, darin drückt sich solches synthetisches Vorziehen versteckt aus. In unsern Tagen erfreuen sich die historistischen und positivistischen Ethiken grossen Beifalls. Nach ihnen ist das Objekt menschlicher Hingabesittlichkeit die geschichtliche Entwicklung. Von ihr wird metaphysisch vorausgesetzt, dass sie sich, wie eine irdische Gottheit, von selbst bewege. Auch hier handelt es sich wieder um eine religiöse Hingabe. Es ist eine religiöse Hingabe besonderer Art, die von den Verkündern des „geschichtlich Notwendigen“ jeder andern Willensbethätigung vorgezogen wird. Wenigstens würde die geschichtliche Entwicklung niemals gemütsbewegende Kraft bei dem gewinnen, der sie rein kausal zu verstehen meint, ohne in ihr eine höhere, menschenüberlegene Macht zu erblicken. Die blosse Verstandesoperation kausalen Denkens allein stiftet ja noch keine Werte für das Gemüt, so wenig andres logisches Wägen und Rechnen (vergleiche oben S. 3 u. ö.) es thut. Entweder also man beurteilt die geschichtliche Entwicklung nach einem Wertmafsstabe (z. B. einem ästhetischen), den man bereits mitbringt und von sich aus an sie anlegt, oder man lässt sich durch den Eindruck beherrschen, dass sie wie eine höhere Macht über die Köpfe der Menschen hinweg und durch die Seelen der letzteren hindurch zu gehen scheint, und wird dann von ihr wie von einem religiösem Werte (unter Vermittlung des Abhängigkeitsgefühls) berührt: anders liesse der Blick auf die Geschichte das Herz so kalt, wie die kausale Evolution der Gesteinsschichten.

Man sieht, es giebt Werte über Werte, die die Ethiker

immer von neuem als „höchste“ proklamieren; religiöse, ideelle oder altruistische Fremdwerte, die sie je und je allen andern Werten vorziehen. Die Einen preisen die Hingabe an diese, die Andern an jene Werte für die wahre Sittlichkeit. Über dem Dienst an solchen Werten sei das eigene kleine Selbst zu vergessen; durch die Erfüllung mit ihnen müsse man es adeln und weihen. Was alle diese Theorien gemeinsam haben, tritt deutlich hervor. Man achte darauf, dass sie ja sämtlich Selbstüberwindung zugunsten genannter Fremdwerte fordern, dass sie letztere vor allen selbstischen und Augenblicks-Bedürfnissen vorgezogen wissen wollen. Welcher unselbstische Wert der leitende sei, darin freilich schwanken sie. Aber sie sind insofern alle eins, als sie samt und sonders die Sittlichkeit im Vorziehen *unselbstischer Werte* gegenüber den selbstischen finden. Selbstüberwindung, Hingabe zugunsten irgend eines Wertes, wenn er nur über das enge kleine Ich und seine sinnlichen wie selbstischen Bedürfnisse hinausliegt, das ist der sittliche Mafsstab, der in ihnen allen erscheint. In allen kommt es auf die Grösse dieser Selbstentäusserung an. Was liegt also näher als der Gedanke, dass nur solche Selbsthingabe ausreiche und genüge, um an menschlichem Handeln die sittliche Würde erkennen zu lassen? Ganz von selbst drängt sich die Meinung auf, es komme nicht so sehr auf den Wert an, dem man sich selbstlos hingiebt, sondern auf die selbstlose Hingabe als solche. Schon auf dem *Wollen unselbstischen Werts* und der Durchsetzung dieses Wollens gegenüber abdrängenden selbstischen und sinnlichen Impulsen glänze der Strahl der Sittlichkeit. Genau dies ist die Auffassung, die sich in unserm zweiten ethischen Axiom ausspricht. Nicht von dem Fremdwert, dem es gilt, borgt sich darnach unser unselbstisches Wollen die Sittlichkeit. Es glänzt wie ein Juwel in seinem eignen Licht. Der gute Wille ist durch sich allein und nichts anderes gut, um mit Kant zu sprechen. Gewiss, es giebt kein geistiges Leben, ohne dass es durch die Erfüllung mit den mannigfachsten Fremdwerten erst geistig wird. Aber nicht diese Werte selbst, sondern unser geistiges Leben

in ihnen und an ihnen ist das Grösste.[1]) Setzt eure unselbstischen Neigungen, d. i. das Wollen unselbstischer Werte über alles selbstische Wollen! nur diese Fassung, meinen wir, trifft wirklich das synthetische Vorziehen in uns. Ist uns mit der Wärme eines natürlichen Affekts ein altruistischer oder impersonaler Fremdwert entgegengetreten, hat uns Liebe und Neigung zu ihm ergriffen, dann sollen wir, mahnt die Gewissensstimme, nun auch diese Neigung nicht verleugnen. Wir sollen das selbstlose Wollen das in uns flammt, nicht unsern selbstischen Trieben opfern. Wir sollen es uns zur Schule eines neuen, geistigen Lebens werden lassen, das in uns aufgehen will. Nicht die Hingabe an einen bestimmten Fremdwert ist hier das sittlich Entscheidende, sondern der Hingabewille, die selbstlose Bereitwilligkeit als solche.

Die noologische Grundanschauung, die hier entwickelt ist, klärt und befreit. Sie **klärt.** Sie zeigt mit einem Schlage den Fehler aller bisherigen Morallehren. Indem nämlich diese die Fremdwertmoral inhaltlich einschränkten, mussten sie notwendig auch die Einsicht in die Geltungsart der sittlichen Gebote verwirren. Sie wurden unabweislich dahin getrieben, heteronome Quellen für die sittliche Wertung anzunehmen. Zuerst jene Verinhaltlichung des sittlichen Handelns. Sie besteht darin, dass alle Moral nach den betreffenden Ethikern immer nur in der Hingabe an ganz bestimmte Fremdwerte (sei es selbst ein rationales Sittengesetz) bestehen soll. An welche, das will jeder der ersteren seinem eignen natürlichen Empfinden entnehmen. Er meint, auf den Fremdwert, der ihm verehrungswürdig erscheint, in dessen Dienst er sich begeistert, müsse sich die Sittlichkeit aller beziehen. Demgemäss glauben die Einen, die Fremdwerte, gegen die jeder sittliche Mensch seine Eigensucht hintansetzen müsse, beschränkten sich auf das Wohl einzelner Mitmenschen oder einer Gemeinschaft von ihnen. Andere, die auf die Vorkehrungen in der Natur schauen, ohne Rücksicht auf die Einzelindividuen das Leben der

[1]) Vgl. Eucken a. a. O. S. 352 ff.

Gattung zu erhalten, sprechen von einer sittlichen Hingabe an die Gattung. Noch Andere begeistern sich für die Idee des „schaffenden Lebens", zu dessen Höherbildung sich selbst umzuschaffen die höchste Pflicht sei. Abermals Andere machen Gottesdienst oder Kulturdienst zum Inbegriff des sittlichen Thuns usw. Kein Wunder, dass sich diese inhaltliche Einschränkung der Fremdwertmoral rächt. Es entstehen die Missdeutungen ihrer Geltungsart. Der Verschiedenheit des Inhalts muss man nämlich ganz folgerichtig die der Quellen, die man dafür sucht, entsprechen lassen. So kommt es, dass man an alle möglichen *heteronome Quellen* denkt. An die autonome Quelle im Willen, daran, dass durch synthetisches Vorziehen das selbstlose Wollen in sich selbst geadelt sein könnte, denkt man nicht. Natürlich!

Wollen die Einen nur solche Handlungen für sittlich ansehen, die sich auf menschliche Gemeinschaften beziehen, wie können sie anders behaupten, als staatliche Gesetze und öffentliche Meinung hätten nur auf die selbstlosen Handlungen, die social nützen, d. i. auf die altruistischen, die Sittlichkeitsmarke geprägt? Ein Andrer will in allem sittlichen Thun Gott gedient wissen. Wird er nicht glauben, Gottesdienst sei der ausgesprochene Wille Gottes? Gott gebe die sittliche Krone keiner andern Art selbstlosen Handelns, als eben dieser, die Gott zugewendet ist? Die Dritten sehen unserer Aller Aufgabe darin, das Leben der Gattung oder die Kultur zu fördern: nach ihnen hätten wir den Auftrag dazu unmittelbar aus den Händen der persönlich gedachten Natur oder Kultur. Natur und Kultur gelten ihnen für die sanktionierenden Mächte, in deren Sinne, wie sie meinen, gerade nur jene Förderung und nichts andres sittlich sei.[1]) So unterscheiden sich die heteronomen Principien genau nach der Art, wie man den Inhalt der sittlichen Hingabe verschieden fasst. Hierdurch ist unendliche Verwirrung in die Morallehren gekommen. Diese Verwirrung hat dann weiter den ethischen Pessimismus und Skepticismus gezeitigt, der heute so allgemein geworden ist.

---

[1]) Vgl. meine Ethik d. s. L. S. 202 f.

Von ihm **befreit** die Ansicht, die sich uns aus einer gemeinsamen Überschau aller der genannten Systeme ergiebt. Es ist die, dass jeder Fremdwert gleichsam Gotteswert ist. Die Neigung zu jedem giebt uns eine Aufgabe auf, der wir uns weihen können, durch die wir zu geistigem Leben erwachsen, los von unserer sinnlich-selbstischen Enge.

Bei solcher noologischen Lösung verschwindet auch aller moralische Fanatismus. Er entsteht, sobald ethische Heifssporne wähnen, ihre Mitmenschen müssten genau die gleichen unselbstischen Gefallensregungen, wie sie, erleben. Es sei, meinen sie, böser Wille, Sünde, Verderbtheit, wenn für den Wert, den sie als höchsten ehren, Andern die Begeisterung fehle. Darüber kommen jene Brauseköpfe ins Eifern und vom Eifern zum Fanatismus und vom Fanatismus zur Unsittlichkeit. Ihre Unsittlichkeit heisst sie Andere dem Werte zu opfern, dem ihr eignes Selbst zu geben, ihre höchste Sittlichkeit war. Sie vergessen, dass die Fremdwerte, zu denen sie selbst aufblicken, für Andere gar keine Werte, geschweige sittlich gesetzgebende Autoritäten zu sein brauchen. Der Begriff von Werten ist ja darauf beschränkt, dass sie Gegenstände sind, die unsere Gefallensregungen sättigen. Wie widersinnig daher, was die genannten Eiferer wollen! Auch ihren Mitmenschen möchten sie vorschreiben, sich an dieselben Werte wie sie hinzugeben. Trotzdem können diese für andere gar keine — Werte sein, sobald jenen das darauf bezügliche Gefallen abgeht. Mögen also die sittlich Begeisterten immerhin sich selber den Werten, die sie warm empfinden, wie etwas Heiligem weihen! Hierdurch beweisen sie, die zweite synthetische Vorziehensnorm walte auch in ihnen. Sie zeigt ihnen das Wollen jener Fremdwerte, kaum dass sie es erlebt haben, im Glanze sittlicher Würde. Darum jedoch keinen Fanatismus für diese Werte! Lasst eurer sittliches Wollen ohne Eifersucht sein! Keinen Unwillen darüber, dass sich das synthetische Vorziehen Anderer vielleicht an die Willenshingabe für ganz andere Fremdwerte anknüpft! Genötigt, gehalten, sich an irgend welche bestimmten Fremdwerte hinzugeben, ist Niemand. Genug, wenn jeder den unselbstischen

Neigungen Gehör schenkt, die in ihm lebendig geworden sind. [1])

Die zweite Gruppe von Moralsystemen sind die *Vervollkommnungsethiken.* In ihnen herrscht meist viel Unklarheit. In gewissem Sinne sind auch sie eigentümliche Hingabeethiken. Auch in ihnen handelt es sich, wie in den engeren Hingabeethiken, um ein bestimmtes höchstes Gut, an das sich hinzugeben sie „sittlich" nennen. Die eigne Vervollkommnung gilt hier als der Wert, der alle andern überrage, und dem sich zu weihen Pflicht sei. Es ist das ein künftiger Stand des eigenen Ich, der dem gegenwärtigen vorgezogen wird. Letzteres Vorziehen kann analytisch oder synthetisch sein. Darnach bestimmt sich, ob sich die betreffende Vervollkommnungsethik wirklich auf eine Hingabeethik zurückführen lässt oder nicht.

Teils nämlich missfällt solchen ethischen Autoren der gegenwärtige Stand des Ich insofern, als irgend welche von unsern Trieben nicht voll befriedigt sind oder nicht voll befriedigt werden können. Die Idee einer vollendeten oder doch volleren Erfüllung (πλήρωσις) aller der Gefallensregungen erhebt sich, die wir zur Zeit mehr oder minder ungesättigt erleben. Zugleich sollen nach jener Idee auch diejenigen Neigungen, in denen unserm Wünschen schon jetzt genügt ist, stets auf der Höhe solcher Befriedigung bleiben. Es entsteht mit andern Worten die Idee allseitigen und kräftigsten Auslebens unseres ganzen Wesens, oder mit noch andern Worten, die Idee unserer Glückseligkeit. Denn Glückseligkeit ist der Stand unseres Ich, der erreicht wird, wenn die Gesamtheit unserer Triebe, ohne Vorrang dieses oder jenes, zur Sättigung kommt. Das Streben nach Vervollkommnung definierte sich demgemäss so, dass man darin jenen künftigen vollen Glücksstand zu erreichen suchte. Dessen Idee aber entspränge, wie unsere früheren Ausführungen zeigen (vgl. oben S. 109), einzig aus dem reflexionsartigen Gefallen. Und der Akt durch den wir solch künftigen Stand allseitig und ausgiebigst befriedigter Neigungen

---

[1]) Vgl. meine Ethik, d. s. L. S. 201 ff., 231.

über unsern gegenwärtigen Glücksstand setzten, wäre *analytisches Vorziehen.*

Es ist klar, eine Vervollkommnungsethik dieser Färbung wäre keine Hingabeethik. Sie wäre überhaupt keine Ethik mehr. Wo wir von Sittlichkeit reden, handelt es sich niemals um eine unterschiedslose Gleichsetzung aller Neigungen. Diese werden vielmehr nach ihrer Würde unterschieden. Die einen Neigungen bezw. die zugehörigen Werte werden andern Neigungen bezw. deren zugehörigen Werten übergeordnet. Keine Demokratie, sondern eine Aristokratie im Leben seines Willens ist das Bild des sittlichen Menschen. Ohne synthetisches Vorziehen irgend welcher seiner Neigungen vor irgend welchen andern geht es da nicht ab. Alle eigentlichen Vervollkommnungsethiken tragen dem Rechnung. Gewöhnlich in der Form, dass sie Harmonie der Willensbethätigungen fordern. Harmonie ist eine Sättigungsweise ästhetischen Gefallens. Die Vorschrift, in allem Handeln auf die harmonische Ausgestaltung unseres Wesens Rücksicht zu nehmen, bedeutet nichts anderes, als alle übrigen Neigungen genanntem ästhetischen Gefallen unterzuordnen. Jener vorgestellten Harmonie soll all unser Thun entsprechen. Sie ist ein ästhetisch-ideeller Fremdwert, eine platonische Idee, dessen Wollen die Prediger der Lebensschönheit allem übrigen Wollen synthetisch vorziehen. In diesem Wollen, lehren sie, soll der sittliche Mensch aufgehen. Er soll alles übrige Handeln darauf beziehen und es damit durchdringen. Sichtlich haben wir also hier eine *Hingabeethik* vor uns.

Sie leidet an dem Fehler, dass sie den von ihr Verpflichteten über die Art der anbefohlenen Harmonie zunächst ratlos lässt. Die Harmonie einer Reihe von Elementen setzt voraus, dass in einem gegebenen Zeitpunkt einige der Elemente mehr als andere betont und dass von den weniger betonten die „störenden" ganz weggelassen werden. Im nächsten Zeitpunkte wechseln vielleicht die Betonungsverhältnisse; die Elemente, die bisher unterdrückt waren, klingen an und die bisher betonten treten zurück. Unmögich genügt es, das sittliche Leben nach dieser Regel zu

richten. Sonst könnte leicht ein Standpunkt wie der des Aristipp herauskommen. Den Trieben, die jetzt hervortreten, nach dem Mafsstabe ihrer Stärke jetzt zu folgen, andern Trieben, die später hervortreten, nach Massgabe der dann vorhandenen Stärke später zu folgen, gerade das könnte Jemand als Lebensharmonie bezeichnen, als die Lebensharmonie, die sich von selber mache. Alle Sittlichkeit hörte hierbei auf und wiche einer Anarchie der Triebe. Deshalb haben die Vervollkommnungsethiker den Begriff der Harmonie verengt. Im Bilde des harmonischen Menschenlebens, müssen, wie sie lehren, gewisse Willensrichtungen dauernd den Vorrang behaupten. Erst darin, diese in sich auszubilden und herrschen zu lassen, bestehe die sittliche Vervollkommnung. Die Vervollkommnungs-Ethiker machen hiermit eine neue versteckte Anleihe beim Begriff des synthetischen Vorziehens. Sie thaten es früher, indem sie das Wollen von Lebensharmonie über alles andere Thun und Treiben erhöhten. Jetzt zeigt sich, dass sie sich nicht mit dem synthetischen Vorziehen begnügen können, das solche ästhetische Hingabe als oberste setzt. Innerhalb des Rahmens, den letztere bezeichnet, gilt es neue Akte synthetischen Vorziehens zu üben. Folgende Züge sollen das bisherige Bild der Lebensharmonie ergänzen: der sittliche Mensch soll sich erstens nie von der Begierde nach gegenwärtiger Lust hinreissen lassen. Vielmehr und zweitens, er müsse sich der Führung des Intellekts unterordnen, der die Rücksicht auf das Ganze seiner Persönlichkeit gegenüber dem Reiz des Augenblicks vertrete.

Hiesse hier das „Ganze der Persönlichkeit“ nicht mehr, als eine Summe künftiger Lustaugenblicke, die etwa durch den gegenwärtigen Genuss stark gemindert zu werden drohten, so ständen wir vor der Lehre Epikurs. Der Streit, ob mit ihm die künftige Lustsumme, oder mit Aristipp der gegenwärtige Lustaugenblick den Vorzug verdient, wäre ziemlich belanglos. In jedem der beiden Fälle fiele wieder letzten Endes das eigentlich Sittliche fort, es verschwänden die Würdeunterschiede zwischen menschlichen Neigungen. Was die Vervollkommnungsethiker an der sittlichen Persönlich-

keit schätzen und weswegen sie sie in den Vordergrund rücken, ist in der That etwas anderes. Dies ist es, dass der Begriff jener Persönlichkeit mehr als Lust, bezw. Begierde nach Lust enthält. Wegen dieses Mehr muss nach ihnen die Rücksicht auf die ganze Persönlichkeit dem Lustreiz des Augenblicks voranstehen. Eine sehr wichtige Einsicht. Was an ihr gegenüber der Fremdwertmoral neu ist, drückt sich genau in unserm erstem Axiom synthetischen Vorziehens aus: das Wollen von Personwerten steht sittlich höher, als das Wollen von Zustandswerten. Dies ist die eigentliche Kernwahrheit der Vervollkommnungsethiken, die die noologische Analyse aus ihnen herausschält. Alle weitere Analyse kann nur die Schwäche der Vervollkommnungsmoral gegenüber der Hingabemoral offenbaren. Fragt man nämlich, was an der Person, die über den Werten ihres Zustands steht, das *Wertvollste* sei, so haben die Vervollkommnungsethiker bereits geantwortet. Rühmten sie uns nicht früher die Hingabe an das ästhetische Ideal der eignen Harmonie, und rühmen sie uns nicht jetzt die intellektuelle Rücksicht auf das Ganze des eignen Daseins? Freilich, der richtige Name für das angeblich intellektuelle Thun wäre „synthetisches Vorziehen". Doch bleiben wir bei obiger Bezeichnung. Die *ästhetisch und intellektuell* beherrschte Persönlichkeit wäre also nach den genannten Autoren der Inbegriff sittlicher Würde. Was den Menschen adelt, ist folglich auch nach ihnen unselbstische Hingabe, es ist Darangabe der persönlichen Enge an ein **Ideal**. Dies Ideal ästhetisch-intellektueller Art ist nicht mehr noch weniger als ein **ideeller Fremdwert**. Solcher bleibt es, wenn er auch dem Stoff des eignen Ich übergebreitet wird. Ein Gedankengespenst, von dem das Wort Nietzsche's gilt: „Das Gespenst, das vor dir herläuft, mein Bruder, ist schöner als du."

Über diesen Sachverhalt, dass hier nur eine besondere Form der Hingabeethik vorliegt, möchten die Vervollkommnungsethiker aber gern hinwegtäuschen. Sie thun sich etwas darauf zu gute, dass sie kräftigste Entfaltung des Ich fordern, statt ihm durch Vorschriften der Selbst-

losigkeit die Flügel zu beschneiden. Als ob schon unsere Person der letzte sittliche Wert wäre! Sehen doch, wie gesagt, auch die genannten Moralisten nicht in der Persönlichkeit für sich, sondern in der sittlichen Persönlichkeit das höchste Gut. Die Sittlichkeit ist auch nach ihnen etwas an der Persönlichkeit, was erst vorhanden sein muss, damit die letztere in ihren Augen Würde gewinnt. Wann ist nun aber dies Imponderabile vorhanden? Nach den Vervollkommnungsethikern dann, wenn die betreffende Persönlichkeit den Regeln synthetischen Vorziehens folgt, von denen wir eben hörten. Thut Jemand dies nicht, so würde er in ihren Augen zwar Person bleiben, aber diese hätte ihre Würde verloren. Kurz, auch die genannten Moralisten können nicht darüber hinwegblicken, dass das Gefallen am synthetischen Vorziehen, d. i. ein **ideelles** Gefallen, beim Anblick eines Menschen zuvor befriedigt sein muss. Ist es nicht befriedigt, so mag uns seine Persönlichkeit sympathisch berühren, Achtung können wir ihr nicht schenken. Wir ordnen hier also deutlich unser Gefallen an der fremden und ebenso an der eignen Person dem Gefallen an der Regel des synthetischen Vorziehens unter.[1]) Die unauslöschliche Empfindung lebt eben in uns und sie lebt auch in den Vervollkommnungsethikern, dass kein Mensch um seiner selbst willen da sei. Er hat, merken wir, einen ewigen, einen ideellen Wert in sich darzustellen und auszuprägen. In der Hingabe an diesen lebt er nicht sich selbst, sondern ein geistiges Leben, das höher ist als er. Warum dann aber noch das Wortgeklingel von dem selbstischen Ich, das im Mittelpunkt der Sittlichkeit stehe? Genug, dass das erste ethische Axiom den Wert unserer *Person* über den aller ihrer *Zustände* hebt. Das zweite Axiom aber, um das die Vervollkommnungsethiker nicht herumkommen, heisst uns gerade nicht bei dieser Person stehen bleiben. Wir sollen ihr *Inhalt und Geistigkeit* geben durch jedes Wollen, mit dem sie über sich und ihr dürftiges Selbst hinauslangt.

---

[1]) Vgl. meine Ethik d. s. L. S. 373.

Das ist die „Wesensbildung“, deren Forderung unter den Neueren zumal Eucken (a. a. O.) so nachdrücklich verteidigt. Sie ist nicht möglich, ohne dass wir unser Wollen an Fremdwerte verlieren. Gerade in und mit solchem Verlieren erhöhen wir uns ungesucht und unvermerkt innerlich. Wir erwachen, um wieder mit Eucken zu reden, zu Persönlichkeiten voll geistigen Lebens, während wir vorher blosse Substanzen mit psychischem Leben waren. Das dritte ethische Axiom bringt jenen neuen Wert, den wir gewinnen, zum Bewusstsein. Es lässt uns erkennen, dass dieser innere Wert geistigen Lebens der höchste von allen Werten ist, und dass er auch den Wert sämtlicher Produkte des geistigen Lebens überragt. Selbst die höchste Kultur tritt noch zurück gegenüber der innerlichen Aufgabenwilligkeit sittlicher Wesen. Diese ist der lebendige unvergleichliche Quellpunkt, ohne den jene Kultur weder entstehen noch sich erhalten oder steigern könnte. Was nützten uns Menschen die Ergebnisse aller Kultur, verlören wir deren Seele, nämlich unsern eignen Seelenadel?

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.

